

Verő Tamás

Maimonidész nevelésfilozófiája

PhD disszertáció

Témavezető: Dr. Balázs Gábor

OR-ZSE Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola

Budapest

2014

Tartalomjegyzék

1. Előszó.....	6
2. Bevezetés.....	9
2.1. Témamegjelölés.....	9
3. A nevelésfilozófia és a zsidó nevelésfilozófia.....	13
3.1. A nevelésfilozófia néhány fontos alapkérdése.....	13
3.2. A nevelésfilozófia és a zsidó nevelésfilozófia szakirodalmának vázlatos áttekintése.....	15
3.3. A zsidó nevelésfilozófia.....	17
4. Maimonidész élete és fő művei	23
4.1. Szellemi hatások és Maimonidész legfontosabb művei.....	28
4.2. Korai írások.....	28
5. A zsidó pedagógiai gondolkodás Maimonidész előtt.....	32
5.1. A tanulás értéke a Tórában.....	32
5.2. A tanulás értéke a talmudi irodalomban.....	33
5.3. Az oktatás intézményesítése a talmudi forrásokban.....	36
5.4. A tanulás, mint érték a zsidó liturgiában	37
6. A tanulás és a tudás normatív kötelessége és filozófiai értéke	40
6.1. A tanulás normatív kötelessége.....	40
6.2. A Tóra-tanulás parancsolatának jellege.....	41
6.3. Tóra-tanulás a különböző életkorokban	48
6.4. A tanulás viszonya az egyéb tevékenységekhez.....	48
6.5. A Tóra-tanulás „ára”	50
6.6. A Tóra-tanulás és a nők.....	51
6.7. A tanulás értéke Maimonidész filozófiai írásaiban	52
6.8. Az emberi tökéletesség négy fajtája	55

6.9. A tudományok felosztása	57
6.10. A Tóra-tanulás értéke és a metafizikai tudás	58
6.11. Maimonidész tanításának relevanciája napjainkban.....	71
7. Filozófia és jog a judaizmusban és Maimonidész gondolkodásában.....	73
7.1. A hit episztemológiája és a judaizmus	73
7.2. Maimonidész jogfilozófiája	80
7.3. Maimonidész teleológiája: Arisztotelész és a Talmud között.....	81
7.4. A törvény telosza	83
7.5. Az elméleti és a gyakorlati értelem összefüggése	88
8. A vezető pedagógiai aspektusa	91
8.1. Pedagógiai pesszimizmus vagy optimizmus?.....	92
8.2. A vezető mint pedagógus	97
8.3. A Tóra, a vezető és az általánosan ismertnek elfogadott igazságok	99
8.4. A Messiás és a nevelési szempont az Útmutatóban	105
8.5. Nevelési ideál a Misné Tórában.....	109
8.6. Ábrahám: az ideális vagy az idealista nevelő?	115
8.7. Az oktatási intézményrendszer felállításának kötelessége.....	124
8.8. A tanítókra vonatkozó előírások.....	125
8.9. A tanár-diák viszony általános jellege.....	128
8.10. A tanítási módszerek	131
8.11. Összefoglalás	134
9. Tézisek a maimonidészi nevelésfilozófia alkalmazhatóságáról napjainkban	137
9.1. A maimonidészi nevelésfilozófia napjainkban is alkalmazható alapelvei.	138
9.1.1. A zsidó oktatás legfőbb értéke: maga a tanulás.....	138
9.1.2. Pedagógiai optimizmus és bátor elkötelezettség, akár a korszellem ellenében is	139

9.1.3. Pedagógiai realizmus – A célok és eszközök viszonya.....	140
9.1.4. A hit és a gyakorlat kapcsolata.....	142
9.1.5. Az oktatás és a közösségi erőforrások.....	143
9.1.6. Tanárok tudása és személyes integritása	144
9.1.7. Oktatási módszerek.....	146
9.2. A magyarországi neológia és a maimonidészi nevelésfilozófia	147
9.2.1. A zsidó oktatás célja.....	148
9.2.2. A zsidó identitás megerősítésének jelentése	150
10. Bibliográfia.....	158
10.1. Megjegyzések	158
10.2. Klasszikus források	158
10.3. Szakirodalom	160
10.4. Héber nyelvű szakirodalom.....	166
11. Summary	169

1. Előszó

Munkámban a zsidó nevelésfilozófia elméletéhez és gyakorlatához szeretnék hozzájárulni. Dolgozatom első és nagyobbik részét Maimonidész nevelésfilozófiájának eszmetörténeti elemzése képezi. A dolgozat utolsó fejezetében pedig arra teszek kísérletet, hogy a filozófiatörténeti részt kiegészítendő, önálló hozzájárulást tegyek napjaink neológ zsidó neveléseméletéhez. Az utolsó fejezet a dolgozat korábbi fejezeteinek feldolgozására épül, és a korábbiakban elmondottakat kíséri meg napjaink zsidó valóságának megfelelően aktualizálni.

Doktori tanulmányaimat, csakúgy mint korábban rabbinikus képzésemet az ORZSE Doktori iskolájának keretében végeztem el és ugyanez az intézmény biztosított keretet számomra a disszertáció megírása alatt.

Némileg talán szokatlanul személyes hangot megütve, szeretném egy kitérővel kezdeni. A hetvenes évek magyarországi zsidó valósága a rejtőzködés, a hagyománytól és a zsidó közösségtől való teljes elszakadás volt, ám ehhez képest én igazán szerencsésnek mondhatom magamat. Orthodox nagyszülők neológ gyermekeinek családjába születtem és noha szüleim a kósterságot és a szombatot egyáltalán nem szigorúan tartották, természetes volt számukra, hogy a zsidó ünnepeket a zsinagógában töltsük és már otthon megismertessenek a héber betűkkel. A zsidó oktatás ideálja bizonyos szempontból nálunk megvalósult, édesapámtól ל"ר tanultam meg olvasni és az első héber szavakat. Zsidó oktatásom következő állomása a budai Talmud Tóra volt a Frankel Leó utcai zsinagógában – mondanom sem kell, hogy ezért különösen nagybecsű megtiszteltetés számomra, hogy ma ugyanennek a zsinagógának a közösségét szolgálhatom rabbiként és ebben a Talmud Tórában próbálhatok elődeim nyomába lépni. Elmondhatom, hogy a zsidóság iránti feltétlen elkötelezettségemet döntően befolyásolták tanáram, és többek között ez is motivált a témaválasztásban. Már hat éves koromban abban a szerencsében volt részem, hogy Dr. Prof. Schöner Alfréd főrabbi vezetett be a zsidóság megismerésébe. Különösen megható számomra, hogy doktori disszertációmát abban az intézményben készíthettem el, amelynek első tanárom a rektora, ő és Dr. Prof. Schweitzer József főrabbi úr avattak rabbivá, így elmondhatom, hogy elejétől fogva kísért a zsidóság tanulásának végtelen útján.

Formális középiskolai zsidó tanulmányaimat az Anna Frank Zsidó Gimnáziumban végeztem 1986 és 1990 között, így megtapasztalhattam a zsidó oktatás mindennapi gyakorlatát a szocialista rendszerben, és a demokrácia első évében is. A gimnáziumi tanulmányok vége egybeesett a magyarországi informális zsidó oktatás hirtelen fellendülésével, hiszen ekkoriban indult a zsidó identitásomat sok szempontból meghatározó szarvasi tábor és a Hásomér Hácáir cionista ifjúsági mozgalom is. Személyesen gyűjthettem tapasztalatokat nemzedékem zsidó identitásának összetettségéről és a zsidó nevelés és oktatás kihívásairól Magyarországon. A magyarországi zsidó valóság komplexitását talán az a történet szemlélteti legjobban, amikor a kommunista, ideológiai alapon anti-vallásos Somér izraeli vezetője tágra nyílt szemekkel és leesett állal szemlélte, amikor a lelkes Somérosok a világ legtermészetesebb dolgaként egészítették ki a Páva utcai zsinagóga péntek esti minjánját. Számomra a magyarországi zsidó közösség összetett, bonyolult, problémás, ellentmondásoktól terhes valósága a természetes közeg, az itt tapasztalható kihívásokat személyes kihívásként élem meg. Ez a tapasztalat meghatározta számomra az életcélomat is: 1989-ben kezdtem mádrikhként zsidó neveléssel és oktatással foglalkozni, és azóta az óvodától az egyetemig, az ifjúsági mozgalmaktól kezdve, a zsidó közösségi házon és a Haver alapítványon keresztül a zsinagógai pulpitusin minden formális és informális zsidó oktatási fórumon megpróbáltam hozzájárulni a magyarországi zsidó közösség erősítéséhez. A formális és az informális zsidó oktatás számomra az egyetlen elképzelhető élettér, épp ezért e disszertáció számomra a valós életről szól – elméleti jellege ellenére.

A teljesség minden igénye nélkül szeretném megemlíteni néhány tanáromat akiknek különösen sokat köszönhetek. Elsőként első tanáromnak, Dr. Prof. Schőner Alfréd főrabbinak az OR-ZSE rektorának szeretném kifejezni hálámat. Nagyon sokat tanultam Dr. Prof. Schweitzer József és Dr. Prof. Domán István fő rabbiktól, valamint Dr. Haraszi Györgytől, dr. Lichtman Tamástól, Dr. Oláh Jánostól, Dr. Gábor Györgytől és Dr. Kiss Endrétől, illetve sok más tanáromtól, valamennyiüknek hálával tartozom. Szeretném megemlíteni továbbá Singer Ödön főrabbi urat, aki mellett egy évet tölthettem segéd rabbiként.

אחרון אחרון תודה וקבלה לרבותי. A dolgozatom írása alatt tragikus hirtelenséggel elhunyt Prof. Staller Tamástól ל"ר kaptam az első útbaigazításokat,

vele egyeztettem a disszertáció struktúráját, fejezeteit és a munkamódszert. Az első kész fejezeteket még módomban állt megvitatni vele és számos hasznos tanácsot kaptam tőle. Az eredetileg nem tervezett *Jog és filozófia* című fejezetet az ő kérésére illesztettem be munkámba, és az ő emlékének ajánlom. יהיה זכרו ברוך.

Staller professzor úr elhunytá után, az addig munkámat külső konzulensként segítő Dr. Balázs Gábor יבל"א vette át a témavezetést. Disszertációm minden része, tartalmát és stílusát beleértve magán viseli a keze nyomát. Fáradhatatlanul segítségemre volt az eredeti források és a szakirodalom válogatásában, olvasásában, fordításában, közös tanulásában, értelmezésében. Könyörtelen szigorúsággal kérte rajtam számon a megalkuvások nélküli tudományos szigort és pontosságot, megszámlálhatatlan javítást eszközölt dolgozatom stílusán, megfogalmazásaimon és szóhasználatomon. Hálás vagyok neki segítségéért, barátságáért és támogatásáért, de mindenekelőtt azért az élményért, amelyet Maimonidész szövegeinek közös tanulása jelentett számomra.

2. Bevezetés

2.1. Témamegjelölés

A zsidó hagyományban, legalábbis a rabbinikus korszak kezdetétől fogva, a Tóra-tanulás mindenképpen a vezető értékek közé tartozott, majd a Második Szentély lerombolása után a legmagasabb rendű zsidó értékévé vált. A hagyományos zsidó források rendkívül bőségesen foglalkoznak a Tóra-tanulás céljával, módszereivel, értékeivel és egyéb részleteivel. Noha a mai értelemben vett szisztematikus zsidó nevelésfilozófia a modern kor előtt nem alakult ki, de annak alapjai már a premodern korban léteztek. A zsidó hagyomány tanulása napjainkban csakúgy, mint a múltban, a zsidó hagyomány fennmaradásának a záloga. Ugyanazon hagyományos zsidó források tanulása kapcsolja össze az egyébként egymástól igen jelentős mértékben különböző zsidó vallási vagy éppen vallástalan, de a zsidó kultúra megőrzését fontos értéknek tekintő, etnikai, kulturális vagy más alapon szerveződő zsidó irányzatokat.

Lassan két évtizede foglalkozom a gyakorlatban formális és informális zsidó oktatással és neveléssel. Rabbiként és nevelőként egyaránt hosszú ideje szükségét érzem annak, hogy a mindennapi pedagógiai gyakorlat praktikus ismeretein túl a zsidó nevelés és oktatás elméleti alapjait is megvizsgáljam.

A zsidó neveléselméletnek csakúgy, mint a zsidó filozófia egészének kiemelkedően fontos alakja Maimonidész, hatalmas filozófiai és jogi életművéből kikövetkeztethető egy szisztematikus, elemeiben egymásra épülő, világos alapokkal rendelkező zsidó neveléselmélet. Részben a maimonidészi filozófia kimeríthetetlensége, autentikussága és mélysége, részben pedig napjainkban is meglévő aktualitása miatt választottam az ő bölcséletét kutatásom témájául.

Dolgozatom első fejezete az általános és a zsidó neveléselmélet szakirodalmába ad vázlatos bevezetést, tisztázva e két területen felvetődő legfontosabb kérdéseket, témákat és kutatási szakirányokat.

A második fejezetben a kortárs amerikai és izraeli Maimonidész-kutatás eredményeit felhasználva röviden bemutatom Maimonidész életét és munkásságát.

A harmadik fejezet a zsidó vallási irodalom Maimonidész előtti korszakának a Tóra-tanuláshoz, a tudáshoz, illetve a tanuláshoz, mint értékéhez való viszonyát vizsgálja. A fejezet keretében kitérek a zsidó oktatási rendszer kiépítésének tárgyalására a Talmudban, illetve vizsgálni fogom a tanulás és az egyéb vallási értékek egymáshoz való viszonyát, valamint az értékek hierarchiáját is a talmudi irodalomban és a zsidó liturgiában.

A negyedik, ötödik és hatodik fejezet egyetlen nagy téma – az elméleti tudás és a gyakorlat kapcsolatának oktatási aspektusát vizsgálja Maimonidész filozófiájában. Maimonidész szerint a legmagasabb rendű vallási érték – a feltételnélküli Istenszeretettől vezérelt Istenszolgálat kötelessége – lényegében megegyezik a legmagasabb rendű filozófiai értékkel: a legmagasabb rendű metafizikai elméleti tudás megszerzésével. E három fejezetben a tudás, az annak megszerzéséhez szükséges gyakorlati tevékenység, azaz a tanulás, illetve a vallási kötelességek mindennapi gyakorlatának egymáshoz való viszonyát fogom vizsgálni.

A tanulás és a tudás normatív kötelessége és filozófiai értéke című fejezetben először a Tóra-tanulás normatív kötelességének a *Misné Tórán* található szabályait fogom elemezni, és megpróbálom felvázolni a tanulás kötelességének legfontosabb részleteit és jellemzőit a maimonidészi jog rendszerében. E fejezet második része viszont elsősorban nem jogi, hanem kifejezetten filozófiai forrásokat vizsgál. E rész fő témája az, hogy Maimonidész szerint milyen tulajdonságokra van szüksége az ideális embernek, és milyen ismeretek szükségesek ahhoz, hogy megszerezhetővé váljék az emberi tökéletesség. A fejezet végén ismertetem a Maimonidész kutatásban megfogalmazott egyik legradikálisabb értelmezést is a teljesség állapotába eljutott ember Tóra-tanulási kötelességéről.

Az ötödik fejezet, mely a filozófia és a jog viszonyáról szól Maimonidész bölcséletében, bizonyos értelemben az előző fejezet szerves folytatása. A fejezet a hit különböző fogalmainak elemzésével kezdődik, majd a kinyilatkoztatásban való hit és a racionális tudás kapcsolatát vizsgálja. Az e két terület közötti kapcsolat négy lehetséges modelljét fogom vizsgálni, és ezen keresztül jutok el a maimonidészi jogfilozófia teleologikus rendszerének elemzéséhez és bemutatásához. A fejezet az elméleti és a gyakorlati értelem összefüggésének demonstrálásával zárul.

A hatodik és egyben leghosszabb fejezet címe: *A vezető pedagógiai aspektusa*. Noha a maimonidészi politikai filozófiának az emberi közösségek vezetésével, és a vezetők alakjának politikai aspektusával foglalkozó részét bőségesen tárgyalta a szakirodalom, azonban a vezető alakjának pedagógiai vetülete – legalábbis az előző aspektushoz képest – elenyészően kevés figyelmet kapott. Ezt a hiányt szerettem volna e fejezetben pótolni.

Ebben a három nagyobb részből álló fejezetben azt tartottam legfontosabb célomnak, hogy megpróbáljam feltárni Maimonidész pedagógiai attitűdjét, és ezen keresztül hozzájáruljak ahhoz a sokat kutatott területhez, hogy vajon Maimonidész valóban könyörtelenül elitista nézeteket vallott-e. A fejezet első része az e területről írott szakirodalom három irányzatának röviden áttekintését adja.

A hatodik fejezet második részét annak a kérdésnek szentelem, hogy mennyire tartotta lehetségesnek Maimonidész a tömegek helyes filozófiai nézetekre történő nevelését. Külön figyelmet szentelek egy a nevelésfilozófia szempontból kiemelkedően fontos témának: Hogyan jelenik meg Ábrahám, mint ideális tanító?

A fejezet harmadik része ismét gyakorlat és elmélet egymáshoz való viszonyát vizsgálja, és itt az ideális tanár alakjának tárgyalása után, rátérek a reális pedagógus alakjának felvázolására. A reális tanár képének felvázolása elsősorban a jogi források alapján történik.

A dolgozat hetedik és egyben utolsó fejezetében azt fogom vizsgálni, hogy a filozófiatörténeti elemzés során talált elméleti eredmények közül mi ültethető át napjaink gyakorlatába. A zsidó nevelésfilozófia forrásainak ismerete, a korábbi korok bölcsességének megértése és napjaink zsidó nevelése számára is érvényes formában történő újrafogalmazása kiemelkedően fontos cél. Magyarországi neológ rabbiként, nevelőként és oktatóként rendkívül fontosnak tartom, hogy megállapítsuk a középkori bölcsélet mely része és milyen formában szolgálhat útmutatóként a számunkra. E fejezetben részben a maimonidészi nevelésfilozófia olyan alapértékeit és alapelveit vizsgálom, amelyek szerintem lényegük megváltoztatása nélkül átemelhetőek napjaink zsidó világába. Ezeket az elveket és az értékeket igyekszem nem kizárólag elméleti és általános szinten megközelíteni, hanem olyan formában próbálom megragadni őket, hogy konkrét, a mai magyarországi zsidó mindennapi élet szempontjából is releváns kihívások megválaszolásában segíthessenek.

Az utolsó fejezet második részében szűkebb területre fogok koncentrálni, és megkísérlem kifejezetten a mai magyarországi neológia szempontjából értelmezni a maimonidészi nevelésfilozófiát. E részben is igyekezni fogok olyan konkrét kérdésekre is választ keresni, hogy amennyiben elfogadjuk kiinduló pontunknak a zsidó nevelésfilozófia maimonidészi verzióját, akkor miben kell látnunk a zsidó oktatás célját, illetve hogyan lehet az olyan általános célokat, mint a zsidó identitás erősítése lefordítani a konkrét oktatási és nevelési feladatok nyelvére. Dolgozatom öt tézissel zárul, melyek megfogalmazásával remélem, hogy szerény mértékben nekem is sikerül hozzájárulni a mai magyarországi zsidó oktatás és nevelés fejlesztéséhez.

3. A nevelésfilozófia és a zsidó nevelésfilozófia

3.1. A nevelésfilozófia néhány fontos alapkérdése

A tanítás valószínűleg a második legrégebb foglalkozás – jegyzi meg némi iróniával D.C. Phillips.¹ Állítása nem túlzás, tekintve, hogy a gyerekek mindenhol az egyén életben maradásához és a társadalom fennmaradásához szükséges elméleti és gyakorlati alapismeretek nélkül születnek, ezért valóban minden emberi közösség alapvető érdeke, hogy ezen ismeretek átadását biztosítsa tagjai számára.² Egy társadalom fejlettségét és hatékonyságát jól jelzi oktatási rendszerének sikere. Az egyén számára saját boldogulása pedig jórészt attól függ, hogy mennyire sikeresen sajátítja el az értékeit és érvényesülési módszereit annak a társadalomnak, amelynek keretei között él, tehát attól, hogy milyen mértékben volt sikeres a neveltetése.

Noha magáról az oktatás szükségszerűségéről gyakorlatilag nincs vita a különböző kultúrákban élő közösségek között, annál nagyobbak a nézetkülönbségek, ha az oktatást érintő elméleti vagy gyakorlati kérdések kerülnek szóba. Már magának az oktatásnak a céljait sem lehet vita nélkül meghatározni, hiszen nem mindegy, hogy az oktatás céljának a korábbi nemzedékek által megszerzett és igazolt(nak vélt) tudás átadását, vagy éppen a létező ismeretek kritikai eszközökkel történő felülvizsgálatát, és az állandóan megújuló ismeretek befogadására, illetve az új paradigmák és elméletek kitalálására való képességeket tartjuk-e.

Szintén gyakran vitatott kérdés, hogy mit nevezünk tudásnak, és melyek azok a képességek, amelyeknek köszönhetően alkalmassá válunk a kritikus gondolkodásra, valamint az elsajátított tudásanyag újrafelhasználására és újraértelmezésére.

¹ Phillips, D.C.: "Philosophy of Education", in: Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2009 Edition

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/education-philosophy/>>.

Az itt következő gondolatok megfogalmazásában sokat köszönhetek Philips e tanulmányának.

² Az egyén és társadalom kapcsolatáról lásd Aronson klasszikus művét. Aronson, Elliot: *A társas lény*, Akadémia Kiadó: Budapest, 2008.

Állandó – filozófiai, társadalmi és politikai – vita tárgyát képezi, hogy mi épüljön be az adott társadalom, nemzet vagy egyéb csoport tantervébe, milyen szemlélet szerint rendszerezék az ismereteket, kik legyenek a személyek, akikről tanítani fognak, és mely eszméket kívánja egy társadalom megismertetni ifjabb tagjaival. Ilyen vitáknak éppen napjainkban tanúja a magyar társadalom is, és a nemzeti alaptantervről szóló – gyakran csehovi – párbeszéd példaértékűen tükrözi, hogy az oktatásról szóló diskurzus során hogyan jutnak kifejezésre a mély társadalmi ellentétek, és hogy az oktatás és a nevelés kérdése milyen mély összefüggésben áll egy adott társadalom éppen hatalmon lévő képviselőinek érték- és eszmerendszerével. Egy politikailag és társadalmilag semleges tanterv összeállítása tökéletes képtelenségnek tűnik, hiszen az oktatásnak éppen az a lényege, hogy szükségszerűen szelektív és nem értéksemleges, hanem továbbadja és újraértelmezi az adott társadalom tudásanyagának és értékszemléletének egy részét. Az, ami kimarad egy tantervből, sokszor legalább olyan beszédesen tükrözi a társadalmi sajátosságokat és értékítéleteket, mint az, ami helyet kap benne.

Alapvető filozófiai és értékszemléleti kérdés az is, hogy vajon a nevelési-oktatási folyamat fő feladatának autonóm egyéniségek kinevelését tekintjük-e, vagy pedig inkább abban látjuk a nemzeti nevelési program célját, hogy a közösség számára hasznos egyéneket (ha úgy tetszik: jó állampolgárokat) neveljen, akik szükség esetén könnyű szívvel képesek lemondani saját meggyőződésükről, önmegvalósításukról a közjó érdekében. (A közjó mibenlétét természetesen mindig az adott társadalom vezetői definiálják, így ez sem egy értéksemleges fogalom.)

A posztmodern, multikulturális, migrációs társadalmakban az is egyre jelentősebb kérdéssé válik, hogy a vajon az oktatás célja lehet-e egy adott, domináns kultúra értékeinek és ismereteinek a továbbadása más kulturális háttérrel rendelkező, befogadott közösségeknek, vagy pedig az állami oktatás feladata a különböző kultúrák vegyítése? A nyugati világ egyre több országában vetődik fel az a kérdés, amely sokak szerint a Nyugat jövője szempontjából hamarosan meghatározó fontosságú lesz: vajon egy kisebbségi közösség mekkora szabadságot kell, hogy élvezzen saját, a befogadó közösség értékeitől különböző, vagy azokkal egyenesen ellenkező értékeinek megőrzésére? Máshogy megfogalmazva ezt a problémát úgy is feltehetjük e kérdést, hogy az oktatásnak elsősorban érték- és múltmegőrző funkciója van-e (azaz az oktatási intézményeknek alapvetően konzervatívnak kell-e lennie),

avagy az oktatás a társadalmi változások ágense, és ezért a progresszió előmozdításának eszköze kell, hogy legyen? Vagy ismét máshogyan fogalmazva: a modern nyugati világban az oktatás és a nevelés feladata az, hogy segítsen megőrizni a helyi értékeket, életmódokat, eszméket és eszményeket, vagy az, hogy elősegítse a létező struktúrák fellazulását és nyitottá tegyen más, nem nyugati értékek, életmódok, eszmék és eszmények elfogadására? És amennyiben ez utóbbi lehetőséget választjuk, azt a kérdést is fel kell tennünk magunknak, hogy vajon nem a nyugati kultúra végét, vagy radikális átalakítását jelenti-e ez a döntés és amennyiben valóban ez a jelentése, akkor ez problémát kell-e, hogy jelentsen a nyugati társadalmak tagjai számára, vagy éppen ellenkezőleg, egy vonzó lehetőséget kell látniuk ebben az átalakulásban?

Még vázlatosan sem kíséreltem meg e pár sorban összefoglalni a nevelésfilozófia által felvetett összes kérdést, célom mindössze az volt, hogy bemutassak néhányat az alapkérdések közül. Azt is rögtön szeretném leszögezni, hogy meg sem kíséreltem azt a valószínűleg úgyszintén lehetetlen feladatot megoldani, hogy definiáljam a nevelésfilozófia fogalmát, vagy azt hogy kit nevezhetünk nevelésfilozófusnak. Az erről a tárgyról folytatott viták végtelenek – és gyakran parttalanok is tűnnek –, és nem járulnak hozzá érdemben a dolgozatomban vizsgált témához.

3.2. A nevelésfilozófia és a zsidó nevelésfilozófia szakirodalmának vázlatos áttekintése

A nevelésfilozófia területén állandóan megújuló kutatások folynak, amit jól mutat az, hogy az angolszász világban majdnem minden filozófiai tárgyú könyvek és enciklopédiák kiadásával foglalkozó nagyobb kiadó szükségesnek érzi publikálni a maga kézikönyvét vagy enciklopédiáját a nevelésfilozófiájához. A maga műfajában úttörő munkának tartják a J. Chambliss szerkesztette nevelésfilozófiai enciklopédiát³, amelyben helyet kapnak a nevelésfilozófia olyan klasszikus alakjai, mint Plátón, Ágoston vagy Rousseau, de olyan modern gondolkodók is, mint Montessori, Heidegger vagy Dewey. Az enciklopédia egyszerre elméleti és gyakorlati jellegű ismereteket is magába foglal, tárgyal olyan régóta ismert fogalmakat, mint az

³ Chambliss, J.J. (szerk.): *Philosophy of Education: An Encyclopedia*, Garland:New York, 1996.

idealizmus, a praktikus bölcsesség és a skolasztika, de helyet kapnak benne olyan kortárs elméletek is, mint a kritikai gondolkodás, az egzisztencializmus és a poszt-kolonializmus. Azóta számos további hasonlóan átfogó és sokoldalú szemléletet tükröző enciklopédia jelent meg e területen, amelyek folyamatosan bővítik szócikkeiket a legújabb elméletek és fogalmak elemzésével illetve magyarázatával.⁴ Az újabb könyvek közül vannak, amelyek elsősorban a politikai és etikai kérdésekre fektetik a fő hangsúlyt⁵, míg mások inkább részben a nevelésfilozófiai klasszikusainak új értelmezéseit és a klasszikus oktatási kérdések újratárgyalását érzik szükségesnek.⁶

Ezeknek az enciklopédikus jellegű műveknek a magyar nyelvű megfelelője a Báthory Zoltán és Falus Iván szerkesztette *Pedagógiai Lexikon*.⁷

A nevelésfilozófiának, vagy ahogy a magyar szakirodalom gyakran nevezi, a neveléstudománynak tekintélyes mennyiségű irodalma van magyarul is. Érdekes kiemelni Bábosik István bevezető jellegű, de a fontos kérdéseket áttekintő munkáit.⁸ Magyarul is számos gyűjteményes kötet jelent meg a nevelésfilozófia alapkérdéseiről, például a 2004-ben kiadott *A neveléstudomány alapkérdései*⁹, és az évente megjelenő *Tanulmányok a neveléstudomány köréből*. A nevelésfilozófiai részterületeivel foglalkozó művek közül érdemes megemlíteni például a magyarul is

⁴ Lásd például Curren, Randall (szerk.): *A Companion to the Philosophy of Education*, Blackwell:Oxford, 2003. és a hozzá készült szöveggyűjteményt: Curren, Randall (szerk.): *Philosophy of Education: An Anthology*, Blackwell:Oxford, 2007.

⁵ Blake, Negel et al (szerk.): *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, Blackwell:Oxford, 2003.

⁶ Bailey, Richard et al. (szerk.): *The SAGE Handbook of Philosophy of Education*, SAGE:Los Angeles;London, 2010.

⁷ Báthory Zoltán- Falus Iván (szerk.): *Pedagógiai lexikon* I-III. Keraban Könyvkiadó:Budapest , 1997.

⁸ Bábosik István – Mezei Gyula: *Neveléstan*, Telosz Kiadó:Budapest, 1994.; Bábosik István: *Neveléstudomány*, Osiris Kiadó:Budapest, 2004.

A nevelésfilozófiai bevezető művek közül lásd még: Fodor László: *Neveléstudomány*, Ábel Kiadó:Kölcsvár, 2007.; Karikó Sándor: *A nevelésfilozófia alapjairól*, SZEK JGYF Kiadó:Szeged, 2009.; Mihály Ottó: *Bevezetés a nevelésfilozófiába*, OKKER:Budapest, 1998.; Zrinszky László: *Neveléstudomány*, Műszaki Könyvkiadó:Budapest, 2006.

⁹ Dombi Alice-Oláh János-Varga István (szerk.): *A neveléstudomány alapkérdései*, APC Stúdió:Gyula, 2004.

olvasható *Nevelésetika* című könyvet.¹⁰ Feltétlenül szükséges még megemlíteni Horváth Lajos és Nagy Sándor *Neveléelmélet* című könyvét.¹¹ A kortárs magyarországi oktatástörténethez Báthory Zoltán: *Maratoni reform: a magyar közoktatás reformjának története, 1972-2000* című könyve nyújt áttekintést.¹²

E munkák közül bármelyik remek bevezetésként szolgálhat a nevelésfilozófia főbb területeinek áttekintéséhez. Mivel dolgozatomban nem a nevelésfilozófia általános kérdéseivel, hanem egy sokkal specifikusabb problémával, a zsidó nevelésfilozófiával, és annak is csak egy részterületével foglalkozik, áttérek a zsidó nevelésfilozófia szakirodalmának vázlatos áttekintésére.

3.3. A zsidó nevelésfilozófia

A szakirodalom e területének áttekintését érdemes a „Nevelés és történelem”¹³ című kötettel kezdeni, amely a zsidó és általános oktatás kulturális és politikai kontextusait vizsgálja, és amelyet két olyan kiváló tudós szerkesztett, mint Immanuel Etkes és Rivka Feldhay. Etkes elsősorban a zsidó történelem avatott szakértőjeként ismert, míg Feldhay területe az általános tudománytörténet és eszmetörténet, és a két szerkesztő igyekezett a zsidó neveléelméletet és neveléstörténetet beágyazni az általános kultúra, illetve neveléstörténet és történelem nyújtotta tágabb értelmezési keretbe. E kötet hatalmas érdeme, hogy a benne található tanulmányok széleskörű betekintést nyújtanak a Mediterránium számos országának neveléstörténetébe és hatalmas történelmi korszakot fednek le (az első tanulmány az ókori Egyiptom oktatásával¹⁴, az utolsó pedig napjaink Izrael Államának iskoláival foglalkozik¹⁵).

¹⁰ Oelkers, Jürgen: *Nevelésetika*, Vince Kiadó: Budapest, 1998.

¹¹ Horváth Lajos és Nagy Sándor (szerk): *Neveléelmélet*, Tankönyvkiadó: Budapest, 1972.

¹² Báthory Zoltán: *Maratoni reform: a magyar közoktatás reformjának története, 1972-2000*, Ökonet: Budapest, 2001.

¹³ אטקס, עמנואל ופלדחי, רבקה (עורכים): *חינוך והיסטוריה*, מרכז זלמן שזר: ירושלים, 1999.

A kötet jelzése a továbbiakban: חינוך, אטקס.

¹⁴ שצ'ופק, נילי: "הוראת אב לבן במצרים הקדומה", בתוך: אטקס, חינוך, עמ' 13-22.

¹⁵ בן עמוס, אבנר ובית אל, אילנה: "טקסים, חינוך והיסטוריה: יום השואה ויום הזיכרון בבתי ספר בישראל", בתוך: אטקס, חינוך, עמ' 457-459.

A zsidó oktatás számos aspektusát tárgyalták már a judaisztika kutatás különböző tudományágai. Az e tárgyról írott művek jelentős része a történeti vagy a jogi aspektusra helyezi a hangsúlyt. A klasszikus források megismeréséhez és összegyűjtéséhez az utóbbi évtizedekben sokan járultak hozzá jelentős formában, de mindenképpen ki kell emelni ezek közül az izraeli *mászortí* mozgalom egyik legfőbb tudományos szaktekintélyének, Smuel Glicknek a munkásságát. Glick monumentális gyűjteményének, melynek címét „Források a zsidó oktatás történetéhez”-nek magyarázhatjuk, eddig megjelent öt kötetében több ezer oldalnyi gyűjteményét adja az oktatással és az oktatókkal foglalkozó hálákhikus forrásoknak, amelyek nagy részét az európai *responzum* irodalomból válogatta össze.¹⁶ Különös érdekessége a magyarországi zsidóság szempontjából ennek a válogatásnak, hogy hála a „felhasználóbarát” szerkesztésnek, külön helyet kap benne minden ország irodalma, és így a magyarországi *responzum* irodalomból származó gyűjteményt is kényelmesen elkülönítve és kronológiai korszakokra osztva találjuk meg. Glick könyve a témakör kutatóinak munkáját jelentősen megkönnyíti. A magyarországi zsidó oktatás történetéhez fontos még megemlíteni Shlomo Spitzer tanulmányait a magyarországi Tóra-tudósokról és jesivákról.¹⁷

Bizonyos értelemben ezt a gyűjteményt kiegészíti és elemzi Glick másik nagyszabású, a zsidó oktatás történetével foglalkozó munkája, amelyben a tematikus rendszerezés és tárgyalás módszerével dolgozza fel e terület tanulmányozásra érdemes témáinak széles spektrumát. E mű is a jogi aspektusra fókuszál, mint ezt a magyarra a következőképpen fordítható címe is jól mutatja: „Az oktatás, a törvény és a zsidó jog tükrében”¹⁸. E mű számos, a zsidó oktatás klasszikus és modern

¹⁶ גליק, שמואל (עורך): *מקורות לתולדות החינוך בישראל*, כרך 1 5, בית המדרש לרבנים באמריקה:ירושלים, 2009. E munka folytatása és újraszervezése az alábbi műnek:

אסף, שמחה (עורך): *מקורות לתולדות החינוך בישראל : (מתחלת ימי הבינים עד לתקופת ההשכלה)*, דביר:תל אביב, 1943 1925.

¹⁷ שפיצר, שלמה, "חכמי התורה ולימוד התורה בהונגריה בימי הביניים", בתוך: הקר, יוסף, הראל, ירון (עורכים): *לא יסור שבט מיהודה; הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל. מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שוורצפוקס*, מוסד ביאליק: ירושלים 2011, עמ' 241-250.

¹⁸ גליק, שמואל: *החינוך בראי החוק וההלכה : להתפתחותם של דינים ותקנות בחינוך במדינת ישראל בהשוואה לספרות ההלכה*, (2 כרכים), מרכז הרב ישראל לוינטל לשאלות ותשובות בנות זמננו ומכון לחקר ההלכה ויישומה שליד מכון שכטר ללימודי היהדות:ירושלים, 1999 2000.

korszakában egyaránt ismert probléma elemzését és megoldási lehetőségét is kínálja, vallási szempontból pedig különösen nagy érdeme, hogy elsősorban a hagyományos hálákhikus források megbízható elemzését és értelmezését kínálja.

Szintén az utóbbi években megjelent hiánypótló tematikus kötet, az elsősorban történészek és filozófiatörténészek által szerkesztett válogatás, amely az autoritás és az autonómia kérdéseit vizsgálja elsősorban történelmi és eszmetörténeti szempontok alapján. E kötet számos – elsősorban Izraelben és az angolszász világban – fontos modern kérdését is tárgyalja a zsidó oktatásnak, és a szerkesztés különösen nagy érdeme, hogy minden tanulmányt kísér egy az adott esszére válaszul írott szakértői kritika.¹⁹

A kortárs zsidó oktatás és nevelés kutatását egész más, nem jogi irányból közelíti meg Yisrael Rich és Michael Rosenak gyűjteményes kötete²⁰, amely különféle országok, gondolkodók, vallási és szekuláris irányzatok oktatási elveit, intézményrendszerét és nevelésfilozófiáját tárgyalja részletesen.

A diaszpóra judaisztika (és főként héber nyelv) oktatásával kapcsolatos, az utóbbi időkben megjelent munkák közül érdemes megemlíteni Slomo Haramati rövid, de mégis viszonylag széles spektrumot lefedő munkáját²¹, amelynek – sajnos meglehetősen szokványosnak számító – hiányossága a kelet-európai zsidó oktatás szerepének és történetének alulértékelése.

Dolgozatom az eddig felsorolt munkák egy részétől eltérően elsősorban a zsidó oktatást és nevelést elsősorban a nevelésfilozófiai szempontból tárgyalja. A zsidó nevelésfilozófiának szintén hatalmas a szakirodalma, beleértve az olyan régebbi klasszikusnak számító munkákat, mint a konzervatív vallási irányzat nevelésfilozófiai alaptételeit lefektető Abromowitz mű²², és az olyan kortárs, új utakat

¹⁹ אטקס, עמנואל ואחרים (עורכים): *חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה*, מאגנס:ירושלים, 2011.

²⁰ Rich, Yisrael és Rosenak, Michael (szerk.): *Abiding Challenges : Research Perspectives on Jewish Education*, Freund Pub. House:London, 1999.

²¹ הרמתי, שלמה: *מחנכים יהודים בתפוצות*, משרד הבטחון:תל אביב, 2003.

²² Abramowitz, Mordechai: *Toward a Philosophy of Jewish Education for a Conservative Congregation*, University of Chicago:Chicago, Phd. Dissertation, 1959.

kereső gyűjteményes²³ vagy önálló munkák, mint például Michael Rosenak írásai²⁴, vagy az elsősorban a zsidó közösségi házakban, a zsinagógákban és a világi egyetemeken folyó zsidó oktatási tevékenység alapkérdéseivel foglalkozó Barry Chazan tanulmányai és könyvei.²⁵ Hasonlóképpen fontos kiemelni Oded Sremer tanulmányait a modern és posztmodern kor és a zsidó nevelés összetett problematikájáról.²⁶

Feltétlenül meg kell említeni egy angol és egy héber nyelvű, az oktatással foglalkozó folyóiratot a bennük közölt tanulmányok sokszínűsége és mélysége miatt. A jeruzsálemi Liphshitz Tanárképző Főiskola adja ki a „Hágut” című héber folyóiratot, amelyben a nevelésfilozófia legkülönbözőbb aspektusait tárgyalják elsősorban a kortárs izraeli filozófia kutatói. Talán ez a folyóirat tükrözi leghívebben és filozófiai szempontból a legszakszerűbben a zsidó nevelésfilozófia kutatás mai helyzetét és eredményeit.²⁷ Nem kevésbé fontos, noha nem csak a zsidó nevelésfilozófia kérdéseit tárgyalja, a tanulmányokat angolul és héberül egyaránt közlő Jeruzsálemi Héber Egyetem folyóirata, a *Studies in Jewish Education*. Ez utóbbi folyóirat, amelynek minden számát más-más szakértő szerkeszti, jelenleg talán a legrangosabb izraeli zsidó neveléstudományi szaklap. Rangját és szakmai színvonalát tekintve méltó párja ennek a folyóiratnak az Angliában megjelenő *Journal of Jewish Education*.

²³ Marantz, Haim (szerk.): *Judaism and Education: Essays in Honor of Walter I. Ackerman*, Ben-Gurion University of the Negev Press:Beer Sheva, 1998.

²⁴Rosenak, Michael: *Jewish Education and Jewish Studies*, Tel Aviv, 1996, idem: *Commandments and Concerns: Jewish Religious Education in Secular Society*, The Jewish Publication Society:Philadelphia, 1987.

²⁵ Chazan, Barry: *The Study of Jewish Education in the Academy*, Hebrew University of Jerusalem:Jerusalem, 1975; idem: *Jewish Education and the Jewish Community Center*, JCC Association Israel Office:Jerusalem, 1994, idem: *The Language of Jewish Education: Crisis and Hope in the Jewish School*, Hartmore House:New York, 1978., Idem: "Education in the Synagogue: The Transformation of the Supplementary School", In: Wertheimer, Jack (szerk.): *The American Synagogue*, Cambridge University Press:Cambridge, 1987. 170-184. o.

²⁶ שרמר, עודד: *החינוך בין רדיקליות לסובלנות*, מאגנס:ירושלים, 1999, שרמר, עודד: "מצע אחר לדיון בפוסטמודרניות ובאתגריה לחינוך הדתי", *הגות בחינוך היהודי* 2, 2000, עמ' 89-128

²⁷ *הגות בחינוך יהודי* 1998

Mint címe is jelzi, szintén a zsidó oktatás legújabb szempontjaival és legkurrensebb kortárs problémáival foglalkozik a David Zisenwine a Tel Avivi Egyetem megbízásából szerkesztett és sokat idézett „Újítás és változás a zsidó oktatásban” című kötete.²⁸

A nevelés és a nevelésfilozófia területén született műveket még sokáig lehetne sorolni, ám dolgozatom témája szempontjából ez szükségtelen. Ki kell azonban térni három olyan önálló tanulmányra és egy monográfiára, amelyek szerzői saját maguk is hangsúlyozták, hogy hatással volt rájuk Maimonidész nevelésfilozófiája. Eliézer Schweid Maimonidész egyik legismertebb művét, a 13 hitelvet is tartalmazó, a Misna *Szánhedrin* traktátusának 10. fejezetéhez, az úgynevezett *Perek chelek*hez írt bevezető tanulmányát elemezte nevelésfilozófiai szempontból.²⁹ Schweid e főleg eszmetörténeti szempontból jelentős tanulmányában megfogalmazott központi tétele szerint Maimonidész nevelésméleteiben meg kell különböztetni a prefilozófiai fázist a filozófiai fázistól. Schweid következtetése szerint a Misnához írott bevezetők fő üzenete a zsidó közösség egészéhez szól, és arra szólít fel mindenki zsidót (és nem csak az elitet), hogy folyamatosan tanuljanak, mert csak a tanulás folyamatán keresztül tudják megszerezni azt a szellemi és lelki tisztaságot, amely nélkül elérhetetlen az az intellektuális szint, ami viszont ahhoz szükséges, hogy a lélek halál utáni megmaradásához elkerülhetetlen ismeretek is megszerezhetővé váljanak a vallásos zsidó számára.

A dolgozatom e fejezetének írása közben elhunyt Michael Rosenak professzor hosszú évtizedeken keresztül volt meghatározó egyénisége az izraeli felsőfokú pedagógiaoktatásnak és munkássága az egész vallásos zsidóság számára hatalmas hozzájárulás volt a modern korban is releváns vallásos oktatási programok kidolgozása szempontjából. Rosenak egyik legismertebb könyvének címét is *A tévelygők útmutatójának* egyik ismert példázatából, a dolgozatomban később részletes elemzésre kerülő palota hasonlatból vette. E könyvnek több fejezete is kifejezetten a maimonidészi bölcselet nevelésméleti jelentőségével foglalkozik,

²⁸ Zisenwine, David (szerk.): *Innovation and Change in Jewish Education*, Tel Aviv University Press: Tel Aviv, 2007.

²⁹ שביד, אליעזר: "מתמיד לרב: דרכו החינוכית של הרמב"ם בשלב הקדם פילוסופי", בתוך: רביצקי, אביעזר (עורך): *מרומי לירושלים, ירושלים, 1998*, עמ' 1-23

miközben Maimonidészt olyan modern gondolkodók eszmerendszerének szempontjait figyelembe véve elemzi, mint Ian Ramsey és Kieran Egan.³⁰

Szintén megkerülhetetlen fontossága miatt az ismert Maimonidész kutató, Isaac Twersky tanulmánya a mindenkori zsidó tantervekről, melynek címe magyarul: „Mit köteles egy zsidó tanulni – és miért?”³¹ E tanulmányában Twersky részletes elemzését adta mind a maimonidész korában releváns „alaptantervnek”, mind az értékek és szövegek azon listájának, amelyek szerinte feltétlenül és minden korszakban a zsidó oktatás részét kell, hogy képezzék. Twersky e tanulmánya abból a szempontból is jelentős, mert más kutatókkal szemben³² nem szigorúan elitista értelmezését adja a maimonidészi neveléselméletnek.

Végül meg kell említeni Dov Rafel *Maimonidész mint nevelő* című monográfiáját³³, amely sokat ígérő címe és maglehetősen nagy terjedelme ellenére is inkább csak a releváns források gyűjteményének és csoportosításának, mintsem önálló, mély és továbbgondolásra érdemes elemzésnek tekinthető.

E rövid és vázlatos bibliográfiai bevezető után rátérek dolgozatom fő tárgyára, a maimonidészi nevelésfilozófia elemzésére.

³⁰ Rosenak, Michael: *Roads to the Palace*, Berghahn Books: Oxford, 1995. 34-87. o.

³¹ Twersky, Isidore: “What Must a Jew Study – and Why?”, in: Fox, Seymour et al. (szerk.): *Visions of Jewish Education*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003, 47-77. o.

³² A sokkal elterjedtebb elitista olvasatra jó példa: Stern, Joseph: “Maimonides on Education”, in: Rorty, Amelie (szerk.): *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, Routledge: London and New York, 1998. 109-123. o.

³³ רפל, דב: הרמב"ם כמחנך, ידיעות אחרונות ומכללת ליפשיץ: ירושלים, 1998.

4. Maimonidész élete és fő művei

Maimonidész, azaz Rabbi Mose ben Maimon (akit a hálákhikus irodalom és az izraeli szakirodalom neve kezdőbetűinek összeolvasásával RáMBÁMnak nevez) azon kevés zsidó filozófusok közé tartozik, akiről tekintélyes mennyiségű szakirodalom olvasható magyarul is³⁴, sőt legfontosabb műveinek egy része is megjelent magyarul.³⁵

Az általánosan elfogadott akadémiai feltevések szerint 1138-ban a spanyolországi Cordovában született és 1204-ben Kairóban halt meg.

Maimonidész szülővárosa, Cordova volt a korabeli Andalúzia és a muzulmán uralom alatt álló Spanyolország fővárosa, egyben a legnagyobb városa és legfontosabb kulturális központja is.³⁶ A térségben a középkori viszonyokhoz képest kifejezetten toleráns politikai és kulturális légkör uralkodott, amelyet a csaknem

³⁴ Lásd például: Guttman, Jacob, et al.: *Maimonidész – Zsidó filozófia*, Logos Kiadó:Budapest, 1995., (ebben a kiadásban található Scheiber, Sándor klasszikus bibliográfiai gyűjteménye is: Scheiber, Sándor: „Maimóni Magyarországon”, 389-412. o.) Sirat, Colette: *A zsidó filozófia a középkorban*, Logos Kiadó:Budapest, 1999. 140-181. o., Strauss, Leo: *Az üldöztetés és az írás művészete*, Atlantisz Kiadó:Budapest, 1994. 45-112. o., Vajda, Georges: *Bevezetés a középkori zsidó gondolkodásba*, Logos Kiadó:Budapest, 2002. Az újabb magyar nyelvű Maimonidész szakirodalom áttekintéséhez fontos hozzájárulást jelent az alábbi gyűjtemény: Babits Antal: „Maimonidész-kutatások, kiegészítések a Scheiber-féle bibliográfiához, in: Babits Antal (szerk.): *Papírhíd, az egyetemes kultúra szolgálatában. Scheiber Sándor születése 100. évfordulójára*, Logos kiadó:Budapest, 2013, 409-433. o. Az Országos Rabbiképző Intézetben folyó Maimonidész kutatás eredményeiről lásd: Dienstag, Jacob I.: „The Seminary and Maimonidean Scholarship”, in: Carmilly-Weinberger, Moshe (szerk.): *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877-1977*, Sepher-Hermon Press:New York, 1986. 269-298. o.

³⁵ Maimonidész: *Tévelygők útmutatója* Klein Mór fordítása, Logos Kiadó:Budapest, 1997.; Maimonidész: Misné Tóra, (részletek találhatóak a:http://zsido.com/konyvek/misne_tora___a_zsido_jogtar/) weboldalon., Maimonidész: *Értekezések az isteni igazságosságról, üldöztetésről - megtérésről és feltámadásról* Logos kiadó:Budapest, 2011. (A továbbiakban: Maimonidész 2011.)

³⁶ Noha Maimonidész egész életét a szfárádi közösségekben élte le, és ezért dolgozatomban nem térek ki az askenázi zsidó közösségek történetére, de az összehasonlítás kedvéért meg kell említeni Scholmo Spitzer tanulmányát az askenázi közösségek történetéről: Spitzer, Schlomo: „Die jüdische Gemeinde im Mittelalter: Institutionen, Kompetenzen und Aufgaben”, *Kairos* 21/1, 1979, 48-59. o.

háromszáz éven át (756-1031) uralkodó Umájjád dinasztia hatalomgyakorlása teremtett meg.³⁷

Maimonidész³⁸ nem ismerte anyját, aki születése körül halt meg. Szülei ötödik gyermeke volt, három nővére és egy fivére volt. Rabbik és közösségvezetők családjából származott, ennek volt köszönhető későbbi írásaiban is tapasztalható hatalmas önbizalma, amit tovább táplált az andalúziai zsidóságra eleve jellemző „intellektuális felsőbbrendűség” tudata. Mivel a legenda szerint az andalúziai zsidók i.sz. 70-ben egyenesen Jeruzsálemből menekültek oda, ezért a hagyomány hiteles folytatóinak és a zsidóság szellemi arisztokráciájának tekintették magukat. A térségben élő zsidók közül sokan nagy megbecsülésnek örvendtek muzulmán körökben is. III. Abr al-Rahman kalifa uralma alatt Chiszdáj ben Sáprut, a zsidó közösség feje, nemcsak a kalifa orvosa, hanem vezető diplomatája is volt, többek között annak köszönhetően, hogy jól tudott héberül, arabul, latinul és a helyi nyelvjáráásokat is ismerete. Ibn Sáprut oktatáspolitikus és mecénás is volt, neki volt köszönhető a korabeli zsidó oktatás – általános és vallási – rendkívül magas szintre emelkedése. A költészet, a nyelvészet, a természettudományok és a filozófia egyaránt virágoztak. A világi és vallási tudás szintézise vált a kor egyik legfontosabb kulturális jellemzőjévé. Maimonidész apja, Rabbi Maimon a lucenai³⁹ akadémia feje, R. Jozsef ibn Migásnál tanult. Őt Maimonidész személyesen nem ismerhette, hiszen mindössze három éves lehetett ibn Migás halálakor, de ennek ellenére az ő tanítványának tekintette magát. Ibn Migás halálától szokták számítani az andalúziai tanházak hanyatlását.

³⁷ Ennek a „toleranciának” azért az is a részét képezte, hogy a zsidónegyed felé lévő városfalon a Koránból vett felirat azt hirdette, hogy a muzulmánokra a Paradicsom vár, az igaz hit elutasítóira pedig az örök büntetés.

³⁸ Maimonidész életéről elsősorban lásd az alábbi műveket: Kreamer, Joel L.: „Moses Maimonides: An Intellectual Portrait” In: Seeskin, Kenneth (szerk.): *The Cambridge Companion Guide to Maimonides*, Cambridge University Press: New York, 2005. 10-57. o. (a továbbiakban: Kreamer),

הבלין, שלמה זלמן: "לתולדות הרמב"ם", בתוך: חלמיש, משה (עורך): *דעת הרמב"ם*, אוניברסיטת בר אילן: רמת גן,

2004, עמ' 109-121

³⁹ Lucenában olyan jelentős személyiségek laktak, mint például Mose és Ábrahám ibn Ezra, illetve Juda Halevi.

A nagy kulturális változást a Muhamad ibn Tumart által alapított szélsőséges Almohád mozgalom okozta, mely Marokkóból, az Atlasz északi hegyeiből indult és a fő bázisát a berber törzsek tagjai képezték. Az alapítójukban látták Mahdit, azaz az isteni útmutatás alapján cselekvő megváltót. Elfoglalták az Ibériai-félsziget nagy részét, így 1148-ban Cordovát is. A korábbi uralommal szemben az Almohádokat a kulturális intolerancia jellemezte, így a zsidóknak a halál, a kivándorlás vagy az áttérés között kellett választaniuk. Maimonidész családjával együtt elmenekült, és 12 éven keresztül Andalúziában városról városra vándoroltak. Maimonidész ezen időszak alatt alapozta meg a műveltségét; megismerkedett a logika, a matematika, az asztrológia és az asztronómia tudományágaival, amelyek, többek között, a zsidó naptárszámításokhoz is szükségesek voltak. Vándorlás közben számos zsidó és muzulmán tudóssal találkozott. Maimonidész orvostudományt is Andalúziában kezdett tanulni.

1160 körül Maimonidész családja a marokkói Fez városába menekült; itt fejezte be az orvosi tanulmányait. Húszas évei elején járt, és a korabeli szokások ellenére valószínűleg még nem nősült meg. 1160 és 1165 között Fezben is az Almohádok uralkodtak, az ott élő zsidókat muzulmán hitre való áttérésre kényszerítették, de az áttértek jelentős része megmaradt ún. kriptozsidónak. Maimonidész 1164-körül írta meg a kényszeráttérés témájáról az episztoláját, amelyben egy kortárs rabbinak válaszolt (neve nem ismert), aki szerint a muzulmán hitre történő kényszeráttérés helyett inkább a mártíromságot kell vállalni.⁴⁰ Maimonidész szembe helyezkedett ezzel az állásponttal, és a kényszeráttérteket arra bízta, hogy titokban tartsák be a zsidó vallási előírásokat, és az első adandó alkalommal meneküljenek el abból az országból, ahol valláskényszer van. A kényszer hatására valószínűleg Maimonidész is áttért a muzulmán hitre ebben az időszakban. Egy muzulmán történész (Ibn al Kifti (1172-1248)) leírása szerint mecsetbe járt imádkozni és Koránt tanult. Később, Egyiptomban töltött évei alatt Maimonidészt majdnem halálra ítélték, mert azzal vádolták, hogy bár muzulmán hitre tért, de elhagyta az iszlámot: Életét csak a protektora, Ál Kádi ál Fádil tudta megmenteni, aki azzal érvelt, hogy a kényszeráttérés egyáltalán nem számít áttérésnek.

⁴⁰ A levél két néven is ismert: „Igeret hásmád” ill. „Igeret kidus hásém”.

Az Almohádok vallási radikalizmusa nem járt kultúraellenes attitűddel, filozófiai és tudományos tanulmányokat is szponzoráltak, ibn Tumart nagyra becsülte például a filozófus Ál Gázálit, és tiltakozott a pozitív isteni attribútumok tana ellen. Természetesen Maimonidész is ismerte Ál Gázáli írásait, és ibn Tumar teológiai radikalizmusa is hathatott rá a bálványimádásként értelmezett antropomorfizmusok elleni saját, a zsidóságon belül vívott harcában.

Maimonidész családjával együtt 1165. április 4-én hagyja el Marokkót, április 18-án hatalmas viharba keveredtek, majdnem elsüllyedt a hajójuk és Maimonidész élete végéig bőjttel emlékezett az eseményre a nap évfordulóján. Szerencsés megmenekülésüket követően megérkeztek a keresztes lovagok által uralt Szentföld fővárosába, Akkóba. Ott töltötték a nyarat, majd apjával és Dávid nevű bátyjával veszélyes útra vállalkoztak: elzarándokoltak Jeruzsálembe és Hebronba. 1166 májusában utaztak tovább Egyiptomba, Alexandria városába, majd onnan a régi Kairóba, Fustatba költöztek. Ott akkoriban három különböző zsidó csoport élt, az irakiak, az erec-iszraeliek⁴¹ és a legnagyobb befolyással rendelkező karaiták. Miután státusza megszilárdult Egyiptomban, Maimonidész megpróbálta a két a rabbinikus hagyományt folytató zsinagógát egyesíteni, de kudarcot vallott, és ezt követően leginkább a saját tanházában imádkozott.

Maimonidész Egyiptomban töltött első öt éve egybeesett a Fatimid uralkodó dinasztia hanyatlásával (969-1171) és az ebből fakadó meglehetősen kaotikus hatalmi viszonyokkal. Az első évek voltak a család számára a legnehezebbek, a keresztesek betörték Egyiptomba és felégették Fostatot, Maimonidész elvesztette apját és szeretett fivérét, aki tehetős kereskedőként a család fő megélhetési forrása is volt. Egyes életrajzírók szerint Maimonidész csak ekkor kezdett orvosként praktizálni, de ez a feltevés nem bizonyított. Ebben a korszakban Maimonidész súlyos betegségeken esett át, és depresszióval is küzdött.

Kairó a Fatimid-ház uralma alatt nagy és virágzó kereskedelmi központ volt, amelyet a kulturális nyitottság jellemzett. A korszak egyik jelentős filozófiai irányzata az ismáili filozófia volt, amely szerint minden igaz vallás és filozófia ugyanazt az

⁴¹ Az erec-iszraeli közösség „ben Ezra” nevű zsinagógája máig áll, ott találták meg a híres kairói genizát.

igazságot keresi. Ezeket a muzulmán vallási ideológiától jelentős mértékben eltérő titkos tanokat csak a kalifa palotájának egy belső szobájában tanították az intellektuális elitnek. Maimonidész életének kutatói biztosra veszik, hogy ezen tanítások hatása alá került, ismerhette a vezető ismáili filozófust, Chámid ál din ál Kirmánit, aki a negatív attribútumokat tanította. Maimonidész protektora a vezető hivatalnok, ál-Kádi ál-Fádil volt, aki segítette benne, hogy közel kerülhessen az uralkodóházhoz. Maimonidész családja megélhetését ékszerkereskedelemből és orvoslásból biztosította, ami elfogadott kombináció volt akkoriban. Azt tanította, hogy a polgári megélhetést kell keresni, és tanítani csak ingyen szabad.

1168-ban, miután befejezte a Misnához írt kommentárját, Maimonidész már nagyon komoly vallási tekintélynek számított, de az igazi fordulat csak 1171-ben állt be az életében. Szaladin ekkor került hatalomra Egyiptomban, megalakítva az Ajjubid dinasztiát, Maimonidész pedig 37 évesen a zsidó közösség hivatalos vezetője és állami képviselője lett. Maimonidész ezt a nagyon felelősségteljes pozíciót (ő volt legfőbb diplomata és a jogi felügyelő is) valószínűleg csak rövid ideig töltötte be. E tiszt megszerzésében az is segíthetett, hogy 33 évesen megnősült és egy egyiptomi zsidó arisztokrata család lányát vette el. 46 éves volt, amikor fia, Ábrahám (1186-1237) megszületett, nem tudunk róla, hogy több gyereke is lett volna. Fia, Ábrahám ben Hárámbám önmaga is jelentős tudós, orvos, és közösségi vezető volt, akire erősen hatott a szufi miszticizmus is, és sok teológiai kérdésben nem követte apja racionalizmusát.

E korszak Egyiptom számára is jelentős volt, a szunniták átvették a hatalmat a síitáktól – akik rokonszenveztek az ismáilim irányzatával – és ennek egyik következménye az volt, hogy uralkodóvá vált az iszlám teológia Maimonidész számára kevésbé közeli asrai irányzata. Az asraiták abban hittek, hogy Isten minden pillanatban újateremti a világot. A természetes kauzalitást tehát elutasították, tagadva ezzel az ok-okozati kapcsolatokra épülő tudomány lehetőségét. Az Ajjubid-ház képviselői igyekeztek kiirtani az eretneknek tartott ismailizmust, a korszak domináns teológiai nézetévé a pozitív isteni attribútumokban és a testi feltámadásban való hit vált. (Mindkét tanítás szöges ellentétben állt Maimonidész meggyőződésével.)

Noha az új intellektuális légkör nem volt kedvező Maimonidész számára, ennek ellenére sem vált kegyvesztetté. 1191-ben beszámolt róla, hogy nagy tiszteletnek örvend a muzulmán orvosok között is, egyes muzulmán források szerint Saladin udvari orvosa is ő volt.⁴²

Unokája, Dávid beszámolója szerint, Maimonidész 1204. december 13-án halt meg, és sírja feltehetően Tiberiasban van.

4.1. Szellemi hatások és Maimonidész legfontosabb művei

Maimonidész filozófiai orientációját a 12. századi andalúziai arisztotelianizmus határozta meg, melynek számos jelentős alakja között volt Abu Bakr ibn Bajja, azaz Avempace (mh. 1139), ibn Tufajl (mh. 1185) és ibn Rusd (mh. 1198) is. Az ő hatásuk jelentős volt a latin skolasztikusokra is. A metafizikájukat neoplatonikus hatás érte, míg politikai filozófiájuk alapvetően a platóni hagyományt követte. Ibn Rusdot élete vége felé filozófiai nézeteinek a tömegekre való veszélyes hatása miatt száműzték, de Maimonidészre nagy hatással volt. A két gondolkodó között számos közös vonást lehet felfedezni, mindketten andalúziai büszke nemesek voltak, akik teljes hittel hitték, hogy a filozófiai ismeretek megszerzése alapvető vallási elvárás. Mindketten intellektuális autonómiával rendelkeztek, és ugyanakkor mélyen ismerték hagyományukat.

4.2. Korai írások

Maimonidész első írásai tudományos témákkal foglalkoztak, először a naptárszámítás csillagászati és matematikai alapjairól írt, majd logikáról. Fezbe érkezése után kezdte a Misna kommentárát. Judeo-arab nyelven, azaz alapvetően arabul, de héber betűkkel és számos héber idézettel írta, a kommentár sokat változott az első verzióhoz képest, mert élete végéig dolgozott rajta és még az utódai is javígták. Többek között a rabbinikus hagyományt elutasító karaiták térnyerése miatt volt szükség a Szóbeli tan erősítésére. A kommentár különböző részeihez írott

⁴² Ugyanakkor a konkurens orvos, a bagdagi Abd Ál Látif azt írta Maimonidészről, hogy noha kiemelkedő egyéniség, de túl sokat foglalkozik világi, politikai ügyekkel és a hatalmasok szolgálatával és ezért intellektuális szempontból nem elég mély.

bevezető tanulmányaiban filozófiai kérdésekkel is foglalkozott.⁴³ A *Chelek* című misnai fejezethez írott kommentárjában szerepel a „Maimonidész 13 hitelve” címen elhíresült „credo”⁴⁴, amely a zsidó filozófiában, ha nem is előzmény nélküli volt, de mindenképpen jelentős újításnak számított.

Vallásjogi szempontból Maimonidész legjelentősebb munkája a 14 kötetes, elsősorban jogi – noha filozófiai részeket is tartalmazó – kódex, a Misné Tóra (1168-77-ig írta). A meglehetősen szerénytelen cím a Tóra összefoglaló jellegű 5. könyvének elterjedt nevére utal, egyben arra is céloz, hogy e kódex Maimonidész szerint betöltheti azt a feladatot is, amelyet a Misna lejegyzése szolgált, azaz az emlékezet helyettesítését. Noha nagy művét megírta, Maimonidész továbbra is hitt a szóbeli tanítás ideális voltában, és tanítványát, Joszef ben Jehudát arra buzdította, hogy lehetőleg az egész művet tanulja meg kívülről. A megtanulhatóságot szolgáltatta az is, hogy tematikailag módszeres, világos stílusú és rövid tanulható részekre felosztott munkáról van szó.

Maimonidész legfontosabb filozófiai munkáját, a Tévelygők útmutatóját 46 évesen kezdte írni (1185-ben) és 1190 körül fejezte be. Ezt a judeo-arab nyelven írott munkát is kedves tanítványának, Joszef ben Jehuda ibn Simonnak ajánlotta, aki Fustatban nála tanult, mielőtt a szíriai Aleppoba utazott 1185 körül. A mű formai szempontból monológ tanítás, személyes megszólításokkal. A bevezető szerint a szerző a mű minden szavát meggondolta és szándékosan hagyott homályban bizonyos pontokat, mert hagyni akarta, hogy a tanítvány maga fedezze fel az igazságot. (Bizonyos kérdések szándékos homályban hagyására az is jó okot szolgált, hogy mind zsidó, mind muzulmán körökben felháborodást okozhattak volna Maimonidész nézetei a teremtsérről, a holtak feltámadásáról és számos más teológiai kérdésről.) A Tévelygők útmutatója cím valószínűleg arra utalt, hogy a filozófiai igazságot megismerő tanult értelmiségieknek akart segítséget nyújtani abban, hogy össze tudják békíteni a filozófia és a vallás látszólagos ellentétét. Maimonidész mélyen hitt a tudományban és az emberi rációban, de abban is, hogy az emberi

⁴³ Ezek egy része magyarul is olvasható, lásd: Maimonidész, 2011.

⁴⁴ Valószínűleg az Almohad teológiában népszerű hasonló hitelv gyűjtemények hathattak Maimonidészre.

intelligencia korlátozott, ezért szükség van a kinyilatkoztatott igazságokra, amelyeket éjszakát hirtelen megvilágító villámokhoz hasonlít.

Maimonidész a filozófiát életformának is tekintette, melynek része az erkölcsi útmutatás és a pszichológiai elemek: az igaz filozófia nemcsak a téves véleményeket, hanem az irracionális félelmeket is elűzi. Ez azonban nem minden irracionális, vagy misztikus elem elűzésével azonos, mert Maimonidész mélyen hitt a világ megismerhetetlenségében és a transzcendens, világot irányító, de teljességgel felfoghatatlan intelligencia létében. Ennek a legmagasabb bölcsességnek a megközelítése volt Maimonidész számára a legnagyobb vallási érték: *amor dei intellectualis*.

Meg kell még emlékezni Maimonidész episztoláiról. A korábban már említett, a kényszerátértékeléssel kapcsolatos, Marokkóban írott *Igeret hásmád* mellett az egyik leghíresebb az 1172-ben a zsidó közösség fejeként írott *Igeret Témán*⁴⁵, amelyet a valláskényszerrel küzdő jemeni zsidóknak küldött. 1191-ben az őt ért vádak ellen írja az *Igeret tchiját hámetim* című levelet, azaz a feltámadásról szóló episztolát, amelyben ezt a tanítást (a tömegek számára) szükséges igazságként hirdeti, de nem állítja, hogy a holtak testi feltámadását filozófiai igazságnak is tartja.

Szót kell még ejteni Maimonidész orvosi munkáiról is. Számos értekezést írt e témakörben, fennmaradt például Szaladin unokaöccsének ajánlott orvosi értekezése a helyes nemi életről. A korabeli orvostudomány részben Hippokratészre és a római-görög Galénuszra támaszkodott. Maimonidész alapelve volt az orvostudomány és a vallás elválasztása, az egyik muzulmán patrónusa depressziójára például bort és zenét javasolt gyógymódként, noha pontosan tudta, hogy mindkettő tilos. Éppen ezért leszögezte, hogy ő csak orvosként állapítja meg a gyógyszert, mert míg a vallási törvény a túlvilágra készíti elő a lelket, addig az orvos a fizikai világon kell, hogy felügyelje a testet.

Dolgozatomban elsősorban Maimonidész *Hilkhot Talmud Tórát*, azaz a *Tóra tanulás törvényei* című írását fogom elemezni, mely az életmű jogi részéhez tartozik és a *Misné Tóra* első könyvének a *Széfer hámadának*, azaz a *Tudás könyvének* 3.

⁴⁵ E levél tartalma alapján vélte úgy Kraemer, hogy Maimonidész *Moses redivivus*-nak tartotta magát és remélte, hogy ő is részese a közelgő megváltásnak. Lásd: Kraemer 34. o.

része. A mű egyes részletei megtalálhatóak magyarul, a Chábád által jegyzett – időnként pontatlan és tendenciózus, de használható – fordításban⁴⁶, amely valószínűleg nem a héber eredetiből, hanem az angol fordításból készült. A műből vett idézeteket mindig saját fordításomban közlöm.

⁴⁶ http://zsido.com/konyv/94/1488/Misne_Tora_-_a_zsido_jogtar/A_tudas_konyve_-_A_Tora_tanulas_szabalyai

5. A zsidó pedagógiai gondolkodás Maimonidész előtt

Nehéz lenne túlhangsúlyozni az oktatásnak tulajdonított fontosságot a klasszikus zsidó bölcseletben. Az e tárgyra vonatkozó források oly számosak, hogy a téma önmagában is képezhetné egy doktori disszertáció tárgyát.⁴⁷ Dolgozatom bevezetéseként az előzményekre csak annyiban szükséges kitérni, hogy világos legyen, Maimonidész mélységes elkötelezettsége az intellektualitás és a tanulás iránt nem innováció volt a részéről, hanem természetesen következett a zsidó hagyományban elfogadott általános attitűdből. Az alábbi fejezetben elsősorban olyan ismert szövegekből igyekszem válogatni, amelyek nem idegenek a neológ hagyományt követő zsinagógák tanítói és hívei számára, hiszen célom többek között az, hogy az oktatásban bárki által felhasználható anyagokat – és azok értelmezését – tegyem közzé. Példáim nem törekednek a teljességre, mindössze a tanulás értékének kiemelt helyét bizonyító illusztrációknak szánom őket.

5.1. A tanulás értéke a Tórában

Számos tórai szöveg hangsúlyozza az oktatás fontosságát.⁴⁸ Nem meglepő, hogy a *Smá Jisráél*-ben, minden vallásos zsidó szöveg közül talán a legismertebben, szintén kiemelt szerepet kap a gyermekek tanításának parancsolata.

„Szeresd az Örökkévalót, Istenedet, egész szíveddel és teljes lelkeddel, minden erőddel! Ezeket a dolgokat, amelyeket ma parancsolok neked, őrizd meg szívedben, ismételd meg azokat gyermekeidnek, és beszélj azokról, akár otthon, akár úton vagy, akár lefekszel, akár fölkelysz! Kösd azokat jelként a kezedre, és legyenek jelzésként a szemeid között. Írd azokat házad ajtófélfáira és kapuidra!” (Dvárim 6:4-9)

⁴⁷ Lásd például a kérdéshez sok különböző aspektusból közelítő tanulmánygyűjteményt: Kreisel, Howard (szerk.): *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Ben-Gurion University of the Negev Press: Beer Sheva, 2006.

⁴⁸ Erre talán a leginkább magától értetődő példa az a négy vers, amely megparancsolja a zsidó történelem megismertetését a fiakkal (ezek a versek adják a pészáchi *hágádá*-ban szereplő négy fiú kérdéseinek alapját is: Smot 12:26, 13:8, 13:14 és Dvárim 6:20. Szintén jó példa erre Jehosúa történelmi beszéde a honfoglalás előtt (lásd Jehosúa 1. fejezet).

Az Örökkévaló feltétlen szolgálatának parancsa – az egész zsidó vallás lényege – szervesen kapcsolódik az oktatáshoz, azt sugallva, hogy az Örökkévaló iránti elkötelezettség nem adható tovább, csak a személyes példamutatással („örizd meg szívedben”) és a folyamatos, az élet minden területén megnyilvánuló tanítással („ismételd azokat gyermekeidnek, és beszélj azokról”).

A szöveg pedagógiai hipotézise a következő: mind a személyes elkötelezettség, mind az elkötelezettségre történő nevelés olyan kognitív, emocionális és praktikus folyamat kell, hogy legyen, amelyben a gondolatok, az érzelmek és a cselekedetek között interreláció létezik. Ennek a folyamatnak az alapját képezi többek között az állandó verbális kommunikáció, az ismétlés alapú memorizálás, valamint az elméleti tanulás összekapcsolása a gyakorlati, „külső” jelzésekkel, illetve tevékenységekkel.

5.2. A tanulás értéke a talmudi irodalomban⁴⁹

A talmudi irodalomnak mind az *ágádikus*, mind a *hálákhikus* részei bővelkednek a tanulás értékének hangsúlyozásában. Mivel dolgozatomnak nem a talmudi irodalom a tárgya, elegendő egy-egy példával illusztrálni állításomat.⁵⁰

Mind a Misna, mind a Gemará különböző szövegvariánsokban hangsúlyozza a Tóra tanulás fontosságát. A Misna egy helyütt⁵¹ például azon dolgok közé sorolja a Tóra-tanulást, amelyeknek nincs megszabott mértéke, majd leszögezi azt is: hogy „a

⁴⁹ A Tóra tanulás parancsolatának összefoglalásához lásd:

טרגין, אלי: "מצות תלמוד תורה", *מישרים* ג, 2003, עמ' 187-214
לוי, יהודה: "מצות תלמוד תורה, מהותה ותכליתה", *המעין* יט, 1979, עמ' 17-32

Általános vallási értékéhez pedig:

שמש, אהרן: "על המשמעות הדתית של תלמוד תורה", בתוך: כהנא, מנחם (עורך): *בחבלי מסורת ותמורה*, רחובות: כיוונים, 1990, עמ' 143-153

⁵⁰ A Tóra tanulás legfőbb értékévé válásának folyamatáról, és különösképpen e folyamat politikai dimenziójáról lásd:

ספראי, זאב: "תלמוד תורה וערכיה: הוראתו ולידתו של המשאב החינוכי למעמדם של חכמים", בתוך: שגיא, אבי וזוהר, צבי (עורכים): *מחויבות יהודית מתחדשת*, ב, 2001, עמ' 877-921

A Tóra-tanulás és a rabbinikus teológia kapcsolatáról lásd:

אחיטוב, רונן: "ישועה בלימוד תורה: התאולוגיה של לימוד תורה במשנה ובתלמוד", בתוך: שוורץ, דב (עורך): *על התשובה ועל הגאולה*, 2008, עמ' 135-159

⁵¹ Péá 1:1

Tóra tanulás minden parancsolattal felér”.⁵² A Jeruzsálemi Talmudban⁵³ ezt a misnát a következőképpen értelmezik:

„Rabbi Bekhárjá és a Kfár Tchumini Rabbi Chijá szavai. Egyikük azt mondta: A világ összes dolga [értse: kincse – V.T.⁵⁴] sem ér fel a Tóra egyetlen szavával. A másik azt mondta: még a Tóra egyetlen parancsolata sem ér fel a Tóra egyetlen szavával.”

A két vélemény közül az első azt a kevésbé meglepő állítást teszi, hogy a világban fellelhető anyagi javak kevesebbet érnek, mint a Tóra bölcsességének szellemi kincsei. Ugyanakkor e vélemény képviselője nem részletezi, hogy milyen szempontból hasonlítja össze a különböző értékeket, például nem világos, hogy csak az eljövendő világban várható jutalom szempontjából gondolja így, vagy pedig úgy véli, hogy már az ezen a világon is élvezhető „gazdagság” szempontjából is többet ér egy kevés bölcsesség is, mint az anyagi gazdagság.

A másik vélemény képviselője jóval radikálisabb kijelentést tesz: szerinte a Tóra-tanulás intellektuális követelményeket támasztó parancsolata értékesebb a gyakorlati tevékenységeket előíró parancsoknál.⁵⁵ Könnyen elképzelhető, hogy e bölcs szerint a Tóra gyakorlati parancsolatai is az evilági javak kategóriájába tartoznak, még ha a legértékesebbek is azok közül. Ezek szerint minden, ami evilági, anyagi hasznot hoz, az csak ideiglenes és feltételes érték, és amit az ember igazán magáénak mondhat, az csak a megszerzett tudás. A parancsolatok célja az evilági jólét (megbecsülés, rang, esetleg az élet minden területén megmutatkozó okosság megszerzése), míg a Tóra-tanulás célja a lélek és a szellem közelítése Istenhez.

⁵² Ugyanezt az állítást a Gemará egy másik felsorolás végén megismétli: Lásd bSábát 127a (Ezek a szövegek bekerültek az imakönyv szövegébe is, a napi tanulás minimumát e részek ismétlésével is lehet teljesíteni.) Magának a „Tóra tanulás mindennel felér” kifejezésnek az értelmezéséhez lásd:

וזנר, מיכל: "תלמוד תורה כנגד כול", *אקדמות* 7, 1999, עמ' 143-147

⁵³ jPeá 1:1.

⁵⁴ Ezt az értelmezést támasztja alá a Gemará folytatása: „drága kövek és gyémántok”. (u.o.)

⁵⁵ Erre az értelmezési lehetőségre visszatérek a későbbiek során a tanulás Maimonidész gondolkodásában betöltött értékével foglalkozó fejezetben. Könnyen lehet, hogy Maimonidész radikális, a tanulást a gyakorlati parancsolatok elé helyező értékrendjének ez a talmudi forrás volt az egyik ihletője.

Dolgozatom témája szempontjából nem szükséges megkísérelni e rabbinikus mondások pontos jelentésének rekonstruálását – ami valószínűleg amúgy is reménytelen vállalkozás lenne –, hiszen nyilvánvaló értelmük is tökéletesen alátámasztja a tételt, miszerint a Tóra-tanulás különösen kiemelt helyet foglalt el a rabbinikus kultúra értékrendjében.

Hasonló, a Tóra-tanulás értékét minden egyéb vallási értékkel szemben is hangsúlyozó szemléletet találunk egy másik talmudi helyen⁵⁶ is:

„Rábá látta, hogy Ráv Chámnuná hosszan imádkozik és azt mondta: 'Félre teszik az örök életet és a pillanatnyi szükségletekkel foglalkoznak.' Ő [t.i. Ráv Chámnuná – V.T.] viszont úgy gondolta, hogy külön ideje van a tanulásnak és az imának.

Ráv Jirmijá és Ráv Zérá együtt tanultak, közeledett az ima ideje és Ráv Zérá sietni kezdett. Ráv Jirmijá ezt idézte az Írásból: 'Aki elfordítja fülét a Tórától, annak az imája is megvetendő.' (Mislé 28:9)”

Az idézett szövegben két fontos vallási érték ütközésére, és az értékek hierarchiájának megfelelően a kíváncsnak tartott gyakorlatban megmutatkozó eltérésére látunk példát. Mind az ima, mind a Tóra-tanulás kiemelt helyet töltött be a Bölcsék értékrendjében, de nem minden esetben volt lehetséges mindkét értéket egyformán megvalósítani. Az értékek mérésének egyik fontos szempontja lehet, hogy mennyi időt vagyunk hajlandók az adott érték ápolására fordítani. A fenti esetekben Ráv Chámnuná és Ráv Zérá azt gondolták, hogy mivel az imának szabott ideje van, és mivel az ima biztosítja a kapcsolatot Istennel, ezért az imára fordított idő nem számít a Tóra-tanulástól elvett időnek. Másként fogalmazva: az említett két bölcs szerint nem konkurens, hanem egymást kiegészítő értékekről van szó, ezért a Tóra-tanulásra fordított idő nem értékesebb az imádkozással töltött időnél.

Velük szemben fogalmazta meg álláspontját Rábá és Ráv Jirmijá, akik szerint az ima elsődleges célja az evilági javak megszerzéséért való fohászkodás, ezért ez a tevékenység alacsonyabb rendű a Tóra-tanulásnál, amelynek célját az eljövendő

⁵⁶ bSábát 10a

világban megszerzett javak jelentik. Ezért az ima értelemszerűen lejjebb helyezkedik el a vallási tevékenységek gyakorlati hierarchiájában is. Noha természetesen Rábá és Ráv Jirmijá sem vitatták az imádkozás kötelező mivoltát és azt, hogy kell az imára időt szánni, de úgy vélték, hogy a Tóra-tanulás fontosabb, és ezért nem szabad attól elvenni az időt az imádkozás kedvéért. Különösen fontos ez a forrás abból a szempontból, hogy két spirituális-intellektuális tevékenység értékét veti össze, és a tanulást nemcsak a pusztán gyakorlati tevékenységekkel szemben tartja első számú prioritásnak, hanem a szellemi tevékenységek között is a legmagasabb rangra emeli.⁵⁷

A dolgozat további fejezeteiben Maimonidész filozófiájával fogok foglalkozni, és ott világosan láthatjuk majd, hogy a kognitív tevékenység egyértelmű prioritást élvez a gyakorlattal szemben. Noha a Talmud korabeli bölcsek valószínűleg nem ugyanazt értették a kíváncsi tudás alatt, mint a 12. századi filozófus, de maga az attitűd, amely az elmélet prioritását hirdette a gyakorlattal szemben nem Maimonidész újítása volt, hanem rendelkezett talmudi precedenssel.

E talmudi nézet fontos szempont lehet akkor is, amikor megkíséreljük egy modern zsidó pedagógiai értékrend felállítását. Amennyiben a zsidó oktatás célja az ideális zsidó értékrend átadása és az annak követésére való tanítás, szoktatás, akkor a zsidó iskolák, ifjúsági mozgalmak, táborok és egyéb formális illetve informális oktatási intézmények számára rendkívül fontos kell, hogy legyen a Tóra-tanulás kiemelt helyre emelése. Dolgozatomban a későbbiek során még visszatérek az aktualizálás kérdésére és lehetőségére.

5.3. Az oktatás intézményesítése a talmudi forrásokban

A Babilóniai Talmud⁵⁸ a következő leírást adja az oktatás intézményesítéséről:

⁵⁷ A Tóra-tanulás és az ima kapcsolatáról és összehasonlításáról lásd: Elman, Yaakov: "Torah ve-avodah: prayer and Torah study as competing values in the time of Hazal", in: Mintz, Adam és Schiffman, Lawrence (szerk.): *Jewish Spirituality and Divine Law*, Michael Scharf Publication Trust: New York, 2005. 61-124. o.

⁵⁸ bBává Bátrá 21a

„Őrizzék meg Josuá ben Gámlát jó emlékezetekben, mert ha ő nem lett volna, akkor Izrael fiai elfelejtették volna a Tórát. Eleinte a gyerekeket az apjuk tanította, és ebből következően az árvák tanulatlanok maradtak. Előbb azt rendelték el, hogy Jeruzsálemben tanítókat nevezzenek ki, és hozzájuk vigyék a városon kívül élő gyerekeket, de az árvák így is tanulatlanok maradtak. Később elrendelték, hogy mindenhol legyenek tanítók és a 16-17 éves fiúkat hozzájuk küldték, de ha a tanár megharagudott egy diákra, akkor az fellázadt ellene és elszökött tőle. Végül Josuá ben Gámlá elrendelte, hogy minden helységben és városban nevezzenek ki tanárokat és a gyerekeket hat vagy hét éves koruktól küldjék hozzájuk.”

Nehéz túlbecsülni a főpapként is működő Josuá ben Gámlá rendelkezésének jelentőségét a zsidó oktatástörténetben. A Második Szentély lerombolása előtt élő bölcs bevezette a kötelező és általános közoktatás elvét, amely minden fiúgyerek számára – legalábbis *de iure* társadalmi és anyagi helyzetre való tekintet nélkül – hozzáférhetővé tette a Tóra-tanulást és ezen keresztül a társadalmi megbecsülés megszerzését is. A zsidó iskolarendszer kiépülése természetesen időbe tellett, de Josuá ben Gámlá rendelkezése megteremtette ennek alapját. Csak az összehasonlítás kedvéért érdemes megjegyezni, hogy az európai országokban a kötelező közoktatás bevezetésére általában csak a 18. században került sor.⁵⁹

5.4. A tanulás, mint érték a zsidó liturgiában

A mindennapi vallásos élet során az egyik leggyakrabban használt könyv a *szidur*, azaz az imakönyv. Azok a zsidók is olvassák és – köszönhetően a fordításoknak – értik, akik egyébként nem, vagy csak nagyon keveset foglalkoznak Tóra-tanulással. Éppen ezért érdemes figyelmet szentelni a tanulás értékét hangsúlyozó helyeknek az imakönyvben. A számos a Tórával foglalkozó imából is csak egy, a Tóra-tanulás kiemelt értékét mutató példát ragadok ki.

A zsidó liturgia fontos részét képezi a közösségi Tóra-olvasás. A Tóra felolvasása előtt mondott áldás a következő:

⁵⁹ Magyarországon 1848-ban Eötvös József javaslatát az országgyűlés időszerűtlennek ítélte, és az első népoktatási törvény csak 1868-ban került beiktatásra.

„Áldassál Örökkévaló Istenünk, a világ királya, aki kiválasztott bennünket minden nép közül és nekünk adta Tóráját. Áldott légy Örökkévaló, aki a Tórát adja.”⁶⁰

Elsőként érdemes megfigyelni az idősíkokkal való érdekes játékot az áldás szövegében. A Tóra-adás először múlt időben szerepel („nekünk adta Tóráját”), utalva ezzel a zsidó nép számára „alkotmányozó” jelentőségű, egyszeri történelmi eseményre, azaz a Szináj-hegyi revelációra, ahol Izrael egész népe megtapasztalta az isteni kinyilatkoztatást. Az áldás lezárásából azonban az derül ki, hogy a Tóra-adás nem egyszeri esemény, hiszen az Örökkévalót úgy írja le az áldás szövege, mint aki folyamatosan adja Izrael népének a Tórát: „Áldott légy Örökkévaló, aki a Tórát adja.” Az jelen és a múlt síkjaival való „játék” tudatos a Talmud bölcsei részéről, és mélyebb értelmét talán segít megvilágítani az áldás egy másik fontos elemének elemzése.

Az áldás szövegéből mindenképpen világos, hogy a zsidó eszmevilág egyik legfontosabb alaptételét, az Istennel kötött szövetséget, más szavakkal: a kiválasztottságot, köti össze a Tóra-adással. Ugyanakkor a szöveg pontos üzenete nem világos, hiszen két különböző állítás is levezethető belőle, attól függően, hogy az „és” kötőszót additív vagy magyarázó értelemben interpretáljuk-e. Amennyiben az „és” additív, úgy a kiválasztás és a Tóraadás két különböző esemény. Isten a Tóra-adástól függetlenül kiválasztotta a zsidó népet, majd mintegy ráadásként neki adta Tóráját. Ezen interpretáció szerint két egymástól, ha nem is független, de mindenképpen megkülönböztethető, önálló érvénnyel rendelkező eseményről beszél az áldás, és Izrael népének kiválasztása, nem esetleges, kulturális jellegű, hanem a zsidó nép valamilyen „esszenciális”, és racionális fogalmakkal valószínűleg le sem írható tulajdonságát jelenti.

Ha azonban az „és” szó magyarázó értelmű olvasatát választjuk, akkor a kiválasztás és a Tóraadás egy és ugyanaz az esemény, azaz Izrael kiválasztásának jelentése az, hogy Isten a Tóra parancsolatainak megtartására és a Tóra tanulására kötelezte Izrael népét. Az utóbbi interpretáció szerint a kiválasztás jelentése nem az, hogy Isten felruházta a zsidó népet valami rendkívüli tulajdonsággal, vagy megáldotta a zsidókat egy megmásíthatatlan „értéktöbblettel”, amely génjeikbe

⁶⁰ ברוך אתה ה', אלוהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה', נותן התורה.

ívódott, és amelyet automatikusan továbbadnak a következő generációknak, hanem a kiválasztottság egy állandó feladat, amelyért minden nemzedéknek újból meg kell küzdenie. A Tóra tanulásában és a Tóra parancsolatainak megtartásában megnyilvánuló kiválasztásban ezek szerint követelményt kell látni, amelynek meg kell felelni, és nem pedig egy automatikusan minden zsidóban meglévő tulajdonságot.

E ponton érdemes visszatérni az idősíkok korábban említett egymás mellé helyezéséhez. Ésszerű magyarázatnak tűnik, hogy az áldás megszövegezői szerint az egyszeri, történelmi Tóra-adás említése nem adta vissza a Tóra-adás teljes jelentőségét. A megfogalmazással azt akarták hangsúlyozni, hogy a Tóra-adás lényegéhez tartozik annak folyamatos tanulása, és csak akkor éri el célját a Szináj-hegyi kinyilatkoztatás, ha a zsidó nép számára a jelenben megélt állandó kihívásként és kötelességgént, nem pedig a múlt magától értetődő tényeként kerül elfogadásra.

A Tóra-olvasás előtt mondott áldás e két értelmezése gyakorlatilag leképezi azt a két fő interpretációs irányzatot, amely kialakult a zsidó hagyományban a Tóra-adás és a kiválasztottság összefüggésének kérdésében.

A neológ irányzat rabbijai hagyományosan általában a második értelmezést választották,⁶¹ csakúgy, mint a zsidó filozófia racionalista irányzatának képviselői, köztük Maimonidész is.⁶² Ezzel szemben a zsidó misztika bölcsei többnyire az első interpretációt választották és azt vallották, hogy a kiválasztás jelentése egy különleges, minden zsidóban meglévő, racionálisan le nem írható spirituális tulajdonság.⁶³

⁶¹ Láspl: Blau Lajos

⁶² Maimonidész kiválasztottság értelmezéséről lásd: Kellner, Menachem M.: *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, State University of New York Press: Albany, N.Y., 1991.

⁶³ A kabbalista kiválasztottság értelmezéséről lásd:

חלמיש, משה: "אספקטים אחדים בשאלת יחסם של המקובלים לאומות העולם", בתוך: כשר, אסא (עורך): *פילוסופיה ישראלית*, תל אביב, 1998, עמ' 49-71.

6. A tanulás és a tudás normatív kötelessége és filozófiai értéke

E fejezetben Maimonidész filozófiájának két szorosan összefüggő, de egymástól mégis elkülöníthető témáját szeretném bemutatni. A fejezet első részében a tanulás normatív kötelességét fogom elemezni, elsősorban *Misné Tóra Széfer hámadá* (A tudás könyve) című könyvében található *Hilkhot Talmud Tóra* (A Tóra-tanulás törvényei) című rész alapján.

A fejezet második részében pedig a *Misné Tóra* elsősorban filozófiai szempontból fontos részei, valamint *A tévelygők útmutatója* releváns fejezetei alapján fogom kifejteni, hogy milyen filozófiai értékek és meggyőződések alapozzák meg a Maimonidész által kodifikált, tanuláshoz kapcsolódó normatív kötelességeket.

6.1. A tanulás normatív kötelessége

A *Misné Tóra a Tóra-tanulás törvényei* című része annak tisztázásával kezdődik, hogy a Tóra milyen alapvető kötelességeket állít el egy zsidóval szemben a tanulással kapcsolatban. A *Misné Tóra* minden részének elején, így ebben a részben is, az egyes *hálákhák* részletezése előtt Maimonidész felsorolja az adott témához tartozó tórai parancsokat. A maimonidészi értelmezés szerint a tanulással kapcsolatban két tórai parancs van, az egyik a Tóra tanulására és a másik a Tóra tanítóinak adandó tiszteletre vonatkozik.

A tanulás és a tanítás kötelességét Maimonidész a *Széfer hámicvotban*⁶⁴ (A parancsolatok könyve) egyaránt a korábbi fejezetben már említett és a *Smá Jiszráél*ből jól ismert tórai versek egy részéből vezette le: „Tanítsátok meg ezeket a fiaitoknak, beszéljete róluk” (Dvárim 11:19). A *Tóra-tanulás törvényeinek* első

⁶⁴ Széfer hámicvot, Micvot ászé 11.

hálákhájában Maimonidész megállapított még egy fontos normatív alapszabályt: „aki köteles tanulni, az köteles tanítani is.”⁶⁵

6.2. A Tóra-tanulás parancsolatának jellege

A tanulás személyes kötelesség: mindenki elsősorban önmagát köteles tanítani,⁶⁶ és a tanulás, illetve önmaga taníttatásának kötelessége előbbre való még a fiak taníttatásának kötelességénél is.⁶⁷ A prioritások sorrendje a józan ész segítségével könnyen megmagyarázható, hiszen mindenki számára elsőszámú kötelessége az önmagáról való gondoskodás, mind fizikai, mind szellemi értelemben. Így logikus, hogy az embernek elsőként saját szellemi jólétéről, azaz tanulásáról kell gondoskodnia. Mivel mindenki elsősorban önmagáról gondoskodik, éppen ezért értékeljük annyira, ha valaki képes önmaga érdekei elé helyezni valaki más, például gyermeke érdekeit. Noha *A Tóra-tanulás törvényeiben* Maimonidész nem indokolta meg a prioritások sorrendjét, dolgozatomban e fejezetének későbbi részeiből ki fog derülni, hogy nem pusztán a hétköznapi logika, hanem filozófiai, teológiai meggyőződése is irányította a prioritások megállapításában. Elöljáróban csak annyit érdemes megjegyezni, hogyha feltételezzük – mint Maimonidész tette –, hogy a Tóra-tanulásnak döntő szerepe van a lélek sorsának alakulásában a testi halál után, akkor egyértelmű, hogy mindenki első számú kötelessége a saját lelkéről való „gondoskodás”, hiszen mindenki csak a saját lelke felett rendelkezik teljes „hatáskörrel”, és az ember nem tud senki más lelkének „üdvösségéről” gondoskodni. Ezt a teológiai magyarázatot valószínűsíti a következő kiegészítés is:

⁶⁵ Hilkhot Talmud Tóra 1:1 (A továbbiakban: HTT). Ebből az alapelvből következnek ugyanennek a hálákhának a nyitó szavai is, amelyekben Maimonidész leszögezte, hogy „A nők, a rabszolgák és a kiskorúak fel vannak mentve a Tóra-tanulás alól”.

A *Misné Tórát* mindig a következő kiadás alapján idézem:

משנה תורה, (רמב"ם לעם), מוסד הרב קוק, ירושלים, (évszám nélkül).

⁶⁶ HTT 1:3

⁶⁷ HTT 1:4

„Ha azonban fia okosabb és értelmesebb nála..., akkor az ő taníttatása előbbre való.”⁶⁸

Amennyiben a Tóra-tanulásnak jelentős hatása van a lélek halál utáni sorsára, akkor ésszerű, hogy ezt felismerve az legyen a kötelességünk, hogy azt segítsük a tanulásban, akinek nagyobb esélye van rá, hogy a lehető legnagyobb jót, azaz a lélek öröklétét szerezze meg általa, még akkor is, ha ezzel a saját esélyeink kisebbek lesznek ugyanennek az állapotnak az elérésére. Ezzel együtt, a tehetséges gyermek taníttatása nem szerez felmentést az apa számára a saját tanulási kötelessége alól, hiszen neki is folytatnia kell saját maga tanítását.⁶⁹

Hasonló tendenciát mutat a tanulás olyan intellektuális kötelességként való felfogása, amelynek hatálya a tanulás gyakorlati következményeitől független. Maimonidész ezt az elvet két helyen is megfogalmazta, és erősen emlékeztet ezzel az előző fejezetben tárgyalt, a talmudi bölcsek körében is látott tendenciára, miszerint a tanulás elsőbbséget élvez a gyakorlattal szemben. Az első fejezetben csak általános kijelentést tett a cselekedetek és a tanulás viszonyáról:

„Minden helyen úgy találod, hogy a tanulás előbbre való a cselekedeteknél, mert a tanulás elvezet a cselekedetekhez, de a cselekedetek nem vezetnek el a tanuláshoz.”⁷⁰

A *Tóra-tanulás törvényeinek* 3. fejezetében gyakorlatiasabb részletekkel kibővítve, és egyben elvi szempontból is élesebben fogalmazva fejtette ki a korábbi elvet:

„Az összes parancsolat közül egyik sem ér fel a Tóra-tanulással. Ellenkezőleg: a Tóra-tanulás ér fel minden parancsolattal, hiszen a tanulás elvezet a

⁶⁸ HTT 1:4

⁶⁹ u.o.

⁷⁰ HTT 1:3

cselekedetekhez, és éppen ezért a tanulás előbbre való a cselekedetknél minden helyen.”⁷¹

Ennek az elvnek lehetséges a hétköznapi és a filozófiai logika szerint történő igazolása is. Az előbbi szerint mivel az ember csak azt a parancsolat tudja teljesíteni, amelyről tud, és a parancsolatok pontos és megfelelő formában történő teljesítésének szükségszerű előfeltétele azok részleteinek ismerete, ezért logikus, hogy az embernek előbb mindenképpen meg kell szerezni azokat az elméleti ismereteket, amelyek majd lehetővé teszik számára a pontosan kivitelezett gyakorlatot. Ez az értelmezés azt sugallhatja, hogy bár időrendben a tanulás meg kell, hogy előzze a gyakorlatot, azaz a parancsolatok megtartását, de valójában a tanulásnak csak instrumentális értéke van, hiszen a magasabb rendű célt, azaz a vallásgyakorlatot szolgálja. Bizonyára nem véletlen, hogy *Misné Tóra* legtöbb hagyományos értelmezője ezt az értelmezést választotta.

A szöveg filozófiai olvasata azonban ellenkező konklúziót sugall: a valós és végső értékeket a megszerzett tudás jelenti, és ezek értéke a cselekedetektől független. A tanulás azért előbbre való a vallásgyakorlatnál, mert a sorrend az értékek prioritását tükrözi.

Ez utóbbi értelmezést támasztja alá a maimonidészi *hálákhá* abban az esetben is, amikor a vallásos embernek választania kell egy gyakorlati parancs teljesítése és a Tóra-tanulás folytatása között:

„Ha lehetősége van teljesíteni egy parancsot vagy Tórát tanulni, és vannak ott mások, akik teljesíthetik helyette a parancsolatot, akkor ne hagyja abba a tanulmányait. Ha nincsenek ott mások, akkor teljesítse a parancsot, és térjen vissza a tanulmányaihoz.”⁷²

E *hálákhá*ból egyértelmű, hogy az intellektuális tevékenységgel járó tanulás értékesebb, és ezért inkább azt kell választani, mint a kevésbé értékes gyakorlati tevékenységet. Mint e fejezet folytatásából ki fog derülni, Maimonidész filozófiai

⁷¹ HTT 3:3

⁷² HTT 3:4

tartalmú írásai olyan kontextust teremtenek, amely alapján e *hálákhá* filozófiai olvasata tűnik valószínűbbnek. Az élet praktikus szférájának a „gyakorlat” kategóriába való rendelését sugallja az is, hogy még az olyan kérdésekben is, mint a családalapítás, a tanulás tűnik az előbbre való célnak, amelyet a dolgok helyes időbeli sorrendjéből állapíthatunk meg.

„Mindenképpen előbb kell Tórát tanulni, és csak utána megnősülni, hiszen ha előbb nősz, akkor ez zavarni fogja az értelmét a Tóra-tanulásban. Ha azonban az ösztöne erősebb nála, és nem tud a tanulásra koncentrálni, akkor előbb nőssjön meg, és utána tanuljon.”⁷³

Maimonidész azt a középkorban általánosan elterjedt nézetet vallotta, hogy ideális esetben a Tóra-tanulásnak meg kell előznie a nősülést, hiszen a házas embereknek, akiknek családjukról is gondoskodni kell, sokkal kevesebb ideje és energiája marad a tanulásra, és a mindennapi élet gondjai miatt nehezebben tudnak a tanulmányaikra koncentrálni. Ezt a gyakorlati elvet azonban nem tekintette abszolút értékűnek, hiszen a cél egyértelműen a hatékony tanulás, és ha korai nősülés segítségével lehet elérni, akkor értelemszerűen a házasságkötésnek kell időben előbb bekövetkeznie.

A *Tóra-tanulás törvényeinek* első fejezetének utolsó *hálákhái* szintén a tanulás kiemelkedően nagy értékét mutatják. Maimonidész leszögezte, hogy noha a tanároknak ideális esetben ingyen kell Tórát tanítani, de amennyiben csak pénzért lehet tanítókat felfogadni, akkor minden zsidó köteles anyagi áldozatot hozni önmaga és fiai taníttatása érdekében.⁷⁴ Azt is leszögezte továbbá, hogy a Tóra-tanulás családi, vagyoni és egészségi helyzetüktől függetlenül minden társadalmi osztály és réteg tagjaira nézve egyaránt érvényes kötelesség, amelyet minden este és reggel teljesíteni kell.⁷⁵

⁷³ HTT 1:5

⁷⁴ HTT 1:7

⁷⁵ HTT 1:8. Maimonidész különösen nagy jelentőséget tulajdonított az éjszakai tanulásnak: „Az ember bölcsességének nagy részét éjszaka tanulja meg.” HTT 3:13

A Tóra-tanulásra vonatkozóan nemcsak az igaz, hogy e kötelesség minden társadalmi rétegre egyáltalán vonatkozik, hanem az is, hogy megnyitja a társadalmi felemelkedés lehetőségét mindenki előtt, hiszen a zsidó társadalom legmegbecsültebb értéke a Tóra-tanulás. A Tóra-tanulás társadalmi értékrendben betöltött kiemelkedő szerepét Maimonidész azzal is hangsúlyozni akarta, hogy a *Misné Tóra* e helyén kodifikálta az életmentés esetében érvényes törvényeket, és a misnai szabállyal összhangban leszögezte:

„Egy Tóra-tudós *mámzer* előbbre való egy tanulatlan főpapnál.”⁷⁶

Az „előbbrevalóság” ebben az esetben nem pusztán társadalmi megbecsülést jelentett, hanem az élethez való elsőbbségi jogot is. A Tóra-tanuláson keresztül a legmegvetettebb származású személy (azaz a törvénytelen viszonyból származó *mámzer*) is elsőbbséget szerezhett a legelőkelőbb származású és legmagasabb rituális pozíciót betöltő személlyel (azaz a főpappal) szemben. E *hálákhá* azt sugallja, hogy a Misna és Maimonidész értékrendjében egy Tórában járatos ember életének megmentése a vallás mind spirituális, mind társadalmi vetülete szempontjából a lehető legnagyobb érték volt.⁷⁷

A Tóra-tanuláson keresztül történő társadalmi felemelkedés lehetőségére Maimonidész több példát is adott, az egyiket a *Tóra-tanulás törvényei* harmadik fejezetének elején, a másikat ugyanennek a fejezetnek a végén. A két példa látszólag hasonló, azonban mégis felfedezhetünk köztük egy fontos különbséget. A fejezet elején Maimonidész leszögezte, hogy a királyság és a papság öröklődő tisztségek, amelyeket – az érdemeiktől függetlenül – csak a Dávid király és Áron vérszerinti leszármazottai birtokolhatnak. Ezzel szemben a Tóra koronája mindenki számára megszerezhető:

⁷⁶ HTT 3:2

⁷⁷ Az életmentéssel kapcsolat prioritások kérdéséhez lásd az alábbi tanulmányt és a benne foglalt részletes bibliográfiát: Sokol, Moshe: “The Allocation of Scarce Medical Resources: A Philosophical Analysis of the Halakhic Sources”, *AJS Review* 15/1, 1990, 63-93. o.

„Íme itt van a Tóra koronája: mindenki elé helyezve áll készen, aki akarja jöhet és elveheti ahogy mondván: 'Jákob közösségének öröksége' (Dvárim 33:4).”⁷⁸

Ezen a helyen Maimonidész nem beszélt a Tóra-tanulás jutalmáról, hanem csak annak értékéről. Ezzel szemben a fejezet végén azt is szükségesnek érezte, hogy a talmudi bölcsek mondására hivatkozva leszögezze:

„Aki gazdagon nem foglalkozik a Tórával, annak a vége az lesz, hogy elszegényedik. Aki szegényen is fenntartja a Tórát, az végül gazdagon fogja fenntartani.”⁷⁹

Nem kizárható, hogy a Tóra-tanulás értékének jutalom nélküli és jutalommal együtt történő említése megfelel annak a kettősségnek, amelyet a *Megtérés törvényeinek* utolsó fejezetében láthatunk. Maimonidész ott megkülönböztette a félelemből és a szeretetből való Istenszolgálatot. A félelemből való Istenszolgálatot úgy határozta meg, mint a jutalom reménye (vagy a büntetéstől való félelem) motiválta vallási cselekedetek összessége.

„Ne mondja azt senki: azért teljesítem a Tóra parancsolatait és azért foglalkozom a bölcsességével, hogy érdemes legyek mindazokra az áldásokra, amelyek benne állnak, és hogy érdemes legyek az eljövendő világra, és azért tartózkodom a Tóra előírásainak megszegésétől, hogy elkerüljem a benne foglalt átkokat [...], nem helyes ezen a módon szolgálni az Örökkévalót. Aki így szolgálja, az félelemből szolgál, és ez nem a próféták és a bölcsek szintje.”⁸⁰

A szeretetből történő Istenszolgálatot Maimonidész a következőképpen definiálta:

⁷⁸ HTT 3:1

⁷⁹ HTT 3:13 Úgy tűnik, hogy a Maimonidész által használt kifejezés: לקיים את התורה ezen a helyen egyszerre jelenti a Tóra tanulását és parancsainak a gyakorlati követését is.

⁸⁰ Hilkhot Tšuvá 10:1 (A továbbiakban HT)

„Aki szeretetből szolgálja [t.i. Istent – V.T.], az nem valamilyen evilági dologért foglalkozik a Tórával, a parancsolatokkal és járja a bölcsesség ösvényeit. Nem a rossztól való félelmében cselekszik és nem azért, hogy majd valami jót kapjon, hanem azért teszi az igazságot, mert az az igazság, és a végül a jó is eljön⁸¹ miatta.”⁸²

Maimonidész realista hozzáállást tanúsítva elismerte mindkét vallásos magatartásforma legitimitását, és ugyan a félelemtől vezérelt istenszolgálatnak is tulajdonított pedagógiai értéket, de a szeretetből történő Istenszolgálatot egyértelműen magasabb rendűnek tartotta:

„Ezen a módon [t.i. félelemből – V.T.] csak a tanulatlanok, a nők és gyerekek szolgálják Istent, akiket arra tanítanak, hogy félelemből szolgáljanak, amíg nem lesz annyi tudásuk, hogy képessé váljanak a szeretet vezérelte szolgálatra.”⁸³

Hasonlóképpen a *Megtérés törvényeiben* szereplő distinkcióhoz, Maimonidész a *Tóra-tanulás törvényeinek* harmadik fejezetében is megkülönbözteti az önmagáért való Tóra-tanulást – amelynek célja kizárólag a tudás megszerzése és ezen keresztül a legmagasabb szintű Istenszolgálat – és a nem önmagáért való Tóra-tanulást, amely a jutalom reményében történik. A Talmudot idézve megállapítja:

„Az ember mindenképpen foglalkozzon a Tórával, még akkor is, ha nem magáért a Tóra-tanulásért teszi, mert a nem önmagáért való tanulás vezet el az önmagáért való tanuláshoz.”⁸⁴

A Tóra-tanulásra, amely Maimonidész szerint az Istenszolgálat legnemesebb megnyilvánulása, természetesen szintén igaz az elv, amelyet Maimonidész az Istenszolgálat egészére vonatkozóan állapított meg: a jutalom reményétől (vagy a

⁸¹ Valószínűleg Maimonidész úgy érti, hogy a jó önmagától bekövetkezik, ha valaki szeretetből szolgálja Istent. Lásd Smuel Tánchum Rubintsein kommentárját ad loc.

⁸² HT 10:2

⁸³ HT 10:1

⁸⁴ HTT 3:5

büntetéstől való félelemtől) motivált cselekedeteknek elsősorban pedagógiai értéke van, hiszen ezek vezethetnek el a magasabb rendű motivációk vezérelte cselekedetekhez és a magasabb szintű megértéshez. A valós értékkel bíró cselekedetek azonban azok, amelyeket helyes motivációtól vezetve hajtanak végre, azaz azért, mert a cselekvő a jót azért akarja tenni, mert az jó.

6.3. Tóra-tanulás a különböző életkorokban

Mivel a Tóra-tanulás a Tóra parancsolatai közül a legfontosabb, nem meglepő, hogy Maimonidész a kötelesség életkori érvényét is pontosan meg kívánta határozni. A tanulás kötelessége attól az életkortól kezdve vonatkozik egy zsidó személyre, hogy elég értelmessé válik hozzá (igaz, ekkor e kötelesség még abban a formában jelenik meg, hogy az apa kötelessé válik elkezdni tanítani a fiát), és az apa – a gyermek értelmi képességeitől függően – körülbelül 6-7 éves korától kezdve köteles fiát iskolába járatni.⁸⁵ A tanulás kötelezettségének kezdete tehát szubjektív, a gyerek értelmétől függ, eleinte maga az apa köteles gyermekét okítani, és az intézményesített oktatás kötelező érvénye csak későbbi életkorban kezdődik. A tanulás kötelessége az ember életében soha nem veszti érvényét, hiszen:

„Meddig köteles az ember tanulni? Halála napjáig, ahogy írva van: 'Ne távolodjon el szívedtől, életed minden napjában' (Dvárim 4:9). Amikor pedig nem a tanulással foglalatosskodik, akkor felejt.”⁸⁶

6.4. A tanulás viszonya az egyéb tevékenységekhez

Maimonidész számára a Tóra-tanulás minden más kötelességnél előbbre való volt, és azt az álláspontot képviselte, hogy az ember fő foglalatossága a tanulásnak kell lennie: ez alá kell rendelni a pénzkereső foglalkozást is. A középkor zsidó társadalmának felfogásáról sokat elárul Maimonidésznek az az előírása, hogy az ember napi három órát szenteljen a pénzkereső foglalkozásának és kilencet a Tóra-tanulásnak.⁸⁷ Noha a kor zsidó társadalmának szociális és anyagi helyzete

⁸⁵ HTT 1:6

⁸⁶ HTT 1:10

⁸⁷ HTT 1:12

ismeretében valószínűleg csak nagyon kevesen engedhették meg maguknak, hogy megfeleljenek e követelménynek, mégis következtethetünk arra, hogy ezt tekintették az ideálnak. Egy adott társadalom értékeinek megismerése szempontjából azt is nagyon fontos tudnunk, hogy melyek voltak a gyakorlati okokból megvalósíthatatlan értékek, amelyek a hozzájuk kapcsolódó nehézségek ellenére is megmaradtak legmagasabb rendűnek.

Ugyanakkor Maimonidész számára az is fontos volt, hogy az embernek ne a Tóra-tanulás legyen az egyetlen foglalatossága, hanem mellette üzzön a társadalom javát szolgáló, polgári foglalkozást is.

„Izrael nagyjai között voltak favágók és vízfordók, [...] de ennek ellenére Tórát tanultak, minden éjjel és nappal.”⁸⁸

A *Tóra-tanulás törvényeinek* harmadik fejezetében Maimonidész visszatért e témához, részletesen és teljes egyértelműséggel meghatározva álláspontját:

„Akinak az jutna az eszébe, hogy csak a Tóra-tanulással foglalkozzon, ne végezzen munkát és a közösségi adományokból⁸⁹ éljen, az megszenteltetette Isten nevét, megvetette a Tórát, kioltotta a törvény fényét, rosszat okozott magának és elvette az eljövendő világban való részét, mivel tilos hasznot húzni a Tórából ezen a világon.”⁹⁰

Ennek az elvnek a leszögezését követően Maimonidész tovább részletezte annak fontosságát, hogy a legnagyobb bölcsek is foglalkozzanak a Tóra-tanulás mellett pénzkereső tevékenységgel is, és ne a közösség adományaiból éljenek. Maimonidész e véleményével már saját korában is sok vitára adott okot. Azóta ezek

⁸⁸ HTT 1:9

⁸⁹ "יתפרנס מן הצדקה" A cdáká fogalma a középkorban valószínűleg jelentősen különbözött napjaink fogalmától és a közösségi adók egyik fajtája volt. Lásd: Walzer, Michael: "Justice, Justice Shalt thou pursue", in: Harris, J. Michael et al. (szerk.): *Radical Responsibility*, Magid Books: New Milford, 2012. 82. o.

⁹⁰ HTT 3:10

a viták nemhogy elcsendesültek volna, hanem napjainkban Izrael Államban újult erőkkkel zajlanak.⁹¹

6.5. A Tóra-tanulás „ára”

Maimonidész nemcsak a tanulás szépségét hangsúlyozta, hanem arra is részletesen kitért, hogy a teljes odaadással történő tanulás milyen áldozatokat követel a tudóstól. Noha Maimonidészt általában mérsékelt, a középutat dicsőítő gondolkodónak tartják, a Tóra-tanulás nehézségeinek részletezésekor inkább az aszkézisre buzdító, a világi javakról való lemondást sürgető radikálisnak tűnik.⁹²

„Aki eldöntötte, hogy illő módon teljesíteni akarja e parancsolatot [t.i. a Tóra-tanulást – V.T.] és érdemessé akar válni a Tóra koronájára, az ne hagyja, hogy más dolgok eltereljék a figyelmét, és ne gondolja, hogy majd a gazdagsággal és a társadalmi megbecsüléssel együtt szerzi meg a Tóra-tudást. Ilyen a Tóra útja: sóba mártott kenyeret egyél, a földön aludj, sanyarú életet élj és csak a Tórán fáradozz!”⁹³

Ebből a hálákhából teljesen világossá válik az értékek hierarchiája, hiszen Maimonidész a világi sikert – napjaink szavával élve: a karriert – és a gazdagságot egyértelműen a tanulás alá rendeli.⁹⁴ Ugyanennek a fejezetnek egy másik hálákhájában Maimonidész még élesebben fogalmazott a Tóra-tanuláshoz szükséges materiális áldozatokkal kapcsolatban:

„A Tóra szavai nem maradnak meg annál, aki hanyagul bánik velük, és annál sem, aki kényeskedve tanulja őket evés és ivás közepette, hanem csak annál, aki

⁹¹ E vitában a legélesebben megfogalmazott álláspontot a „neo-maimunideánus” Jesájáhu Leibowitz képviselte. Lásd pl:

ליבוויץ, ישעיהו: שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם, שוקן: ירושלים ותל אביב, 1979, עמ' 19-41.

⁹² Maimonidésznek az aszkézishez való viszonyáról lásd:

שוורץ, דב: "המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה של ימי הביניים", בתוך: סטטמן, דניאל ושגיא אברהם (עורכים): בין דת למוסר, אוניברסיטת בר אילן: רמת גן, 1993, עמ' 185-208.

⁹³ HTT 3:6

⁹⁴ Ugyanez az értékrend jut kifejezésre egy későbbi hálákhában is, ahol Maimonidész egy talmudi idézettel támasztja alá a Tóra-tanulás előbbre való mivoltát az üzleti tevékenységgel szemben, lásd HTT 3:8

hajlandó elpusztítani magát értük és állandóan gyötri a testét, és nem hagyja, hogy szemei lecsukódjanak és pilláira álom szálljon.”⁹⁵

6.6. A Tóra-tanulás és a nők

A *Tóra-tanulás törvényeinek* maimonidészi felfogásában a modern kor számára egyik legnehezebben feldolgozható rész a nők tanítására vonatkozik. Noha a talmudi bölcsek között vita van arról a kérdésről, hogy az apák kötelesek-e a lányaikat Tórára taníttatni⁹⁶, Maimonidész egyértelműen Rabbi Eliézer álláspontjára helyezkedik, aki kifejezetten tiltja a lányok taníttatását.⁹⁷ Úgy vélem, hogy a maimonidészi hagyománynak ezzel a részével napjainkban nem tehetünk mást, mint hogy figyelmen kívül hagyjuk. Mint mindenki, Maimonidész is saját korának gyermeke volt és így a maga kulturális, társadalmi kontextusában érthető az álláspontja. Mivel tudjuk, hogy Maimonidész nem tartotta magát tévedhetetlennek és egész életében javítgatta mind a Misna kommentárját, mind pedig a *Misné Tórát*, ezért nehéz elképzelni, hogy ha ma élne, akkor ne változtatna e hálákhán.

E fejezet első részéből világossá vált, hogy a Maimonidész által létrehozott hálákhikus rendszerre épülő életformában a Tóra-tanulás központi szerepet töltött be. A Tóra tanulásának tulajdonított kiemelkedő fontosságot bizonyítja az az alaposság és részletesség is, amellyel a maimonidészi jogrendszer meghatározza a tanulásra vonatkozó egyes hálákhikus előírásokat, illetve a hétköznapi élet egyéb értékei között a tanulásnak tulajdonított különösképpen hangsúlyos helyet és szerepet. A fejezet további részeiben a tanulás filozófiai értékével foglalkozó maimonidészi írásokat fogom elemezni, és célom annak megmutatása, hogy legalábbis a Tóra-tanulás kérdésében Maimonidész jogi és filozófiai írásai szorosan összefüggenek és egymást kiegészítik.

⁹⁵ HTT 3:12

⁹⁶ A női Tóra-tanulásról és a nők vallási szerepéről szóló összefoglalót és karakterisztikus álláspontot lásd:

רוס, תמר: "אורתודוקסיה, הלכה, ואתגר הפמיניזם", בתוך: שלמון, יוסף ואחרים (עורכים): אורתודוקסיה יהודית, מאגנס, ירושלים, 2006. עמ' 255-294.

⁹⁷ HTT 1:13

6.7. A tanulás értéke Maimonidész filozófiai írásaiban

Maimonidész filozófiai munkásságának egyik bevallott célja az volt, hogy megtanítsa az embereket a létezés értelmére, azaz arra, hogy milyen életformát kell követniük, ha el akarják érni az ember számára lehetséges tökéletességet és teljességet.⁹⁸ Mind hálákhikus, mind filozófiai írásaiban több helyen is foglalkozott ezzel a kérdéssel. A *tévelygők útmutatójának* egyik jól ismert részében a következőket írta:

„[Az ember] végső tökéletessége a megvalósult [*in actu*] racionalitásban van, azaz az aktuálissá tett intellektusban, amely magába foglalja az ember által megszerezhető összes olyan ismeretet, amely összhangban van a végső tökéletességgel. Világos, hogy ez a beteljesült emberi tökéletesség nem a cselekedetekben és nem az erkölcsi erényekben van, hanem kizárólag azokban a kontempláció által megszerzett helyes gondolatokban, amelyeket a bizonyítás szükségszerűvé tett. [...] Miután az első teljességet [t.i. a testit – V.T.] sikerült megszerezni, lehetővé válik a kétségtelenül nemesebb végső teljesség megszerzése, amely az egyedüli oka a [lélek] végső megmaradás[á]nak. Az is világos, hogy ez a nemes és végső tökéletesség csak az első teljesség megszerzése után lehetséges.”⁹⁹

Maimonidész szerint az emberi létezés célja az emberi teljesség elérése; a Tórát pedig Isten azért nyilatkoztatta ki, hogy e cél elérését megkönnyítse a zsidók számára. E cél két egymást követő és egymással összefüggő lépésben érhető el. Kronológiai szempontból az első lépést a gyakorlati bölcsességet kívánó erények (ideértve a vallásjogi, erkölcsi, politikai ismereteket is) megszerzése jelenti, majd ezt

⁹⁸ A „teljesség” és a „tökéletesség” szavakat szinonimaként fogom használni e fejezetben, mivel mindkettő csak részben tudja visszaadni a maimonidészi שלמות fogalmát.

⁹⁹ TU 3:27 (A szöveget apró igazításokkal Balázs Gábor fordításában idéztem.) A *tévelygők útmutatójának* fordításakor minden esetben a következő kiadást használtam:

מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, (תרגום מיכאל שוורץ), אוניברסיטת תל אביב: תל אביב, 2002.

E fejezet jobb megértéséhez lásd: Harvey, Zeev: “Maimonides on Human Perfection, Awe and Politics”, in: Robinson, Ira et al. (szerk.): *The Thought of Moses Maimonides*, Lewinston: N.Y., 1990, 1-15. o. (A kötet jelölése a továbbiakban: Robinson, *The Thought*.)

פונקנשטיין, עמוס: תדמית ותודעה ביהדות ובסביבתה התרבותית, עם עובד: תל אביב, 1991, עמ' 119-111, 128-136.

követi a második lépés: az intellektuális erények, azaz a legmagasabb szintű filozófiai tudás megszerzése.¹⁰⁰ E második teljesség megszerzése jelenti az emberi létezés valódi értelmét, mint ahogy ezt Maimonidész különböző írásaiban nehezen félreérthetően kifejtette. Bár a maimonidészi tanítás tartalmát tekintve nem változik, a megfogalmazásnak különböző formáit találjuk, annak megfelelően, hogy a szerző az olvasók melyik köréhez szól. A középkori zsidó filozófia kutatói között általánosan elfogadott tétel, hogy míg Maimonidész *A tévelygők útmutatóját* csak az intellektuális elitnek, addig a *Misné Tórát* a lehető legszélesebb olvasóközönségnek szánta, és úgy vélte, hogy az abban foglaltakat (szinte) mindenki képes lehet megérteni és elsajátítani.¹⁰¹ Éppen ezért nem meglepő, hogy a *Misné Tóra* részét képező *A megtérés törvényeiben* a hagyományos fogalomtárnak megfelelő *terminus technikusok*at (és idézeteket) használt az emberi létezés végső céljának definiálásakor.

„Tudott és világos, hogy az Örökkévaló szeretete csak akkor válik állandóvá az ember szívében, ha folyamatosan a megfelelő módon Rá gondol, és a világ minden egyéb dolgát elhagyja ezen kívül, ahogy ezt meg is parancsolta ’egész szíveddel és egész lelkeddel’ (Dvárim 6:5). Nem lehet az Örökkévalót szeretni a Róla szerzett tudáson kívül semmivel, és a tudás szerint lesz a szeretet, ha az kevés, ez is az, ha az sok, az is az. Ebből következik, hogy az ember köteles magát az olyan bölcsességeknek és ismereteknek szentelni, amelyek Teremtője ismeretét terjesztik.”¹⁰²

¹⁰⁰ Maimonidész felfogásának elemzéséről, illetve az e felfogás felvetette vallási problémákról lásd: Balázs Gábor: „Igazságosság és egyenlőség Maimonidész filozófiájában”, In: Laczkó Sándor és Dékány András (szerk): *Filozófiai lábjegyzetek Platónhoz: Az igazságosság*, SZTE: Szeged, 2009., 251-265. o.

¹⁰¹ A *Misné Tóra*hoz írott legrészletesebb és legátfogóbb elemzéshez lásd: Twersky, Isidor: *Introduction to the Code of Maimonides*, New-Haven and London, 1980.

¹⁰² HT 10:6 (V.ö. Dobos Károly fordítása, in: Maimonidész: *Értekezések*, Logos Kiadó: Budapest, 2011, 166-7. o.) Itt a bölcsesség szeretetével és az Istenre való koncentrációval kapcsolatban ismét megjelenik az a tétel, amelyet a *Tóra*-tanulással kapcsolatban láthattunk a fejezet korábbi részében (Lásd: A *Tóra*-tanulás „ára” c. részt), azaz annak leszögezése, hogy minden más érték másodlagos fontosságú ezekhez képest. Csak úgy nem keletkezik logikai ellentmondás egyidejűleg több legfelső érték felállítása között, ha azt is feltételezzük, hogy ezek az értékek, azaz Isten szeretete, a *Tóra*

Maimonidész a fenti szavakkal zárta a *Misné Tóra* első kötetének, a *Tudás könyvének* utolsó hálákháját, és e gesztus jelképes értelműnek tűnik, hiszen e rész mintegy a könyv összefoglalásának is tekinthető.¹⁰³ Noha a szóhasználat tökéletesen megfelel a tradicionális elvárásoknak, hiszen Maimonidész Isten szeretetéről és ismeretéről ír, de ebben a szövegben is egyértelmű a szerző intellektualizmusa. Az istenszeretet fogalmát nem spontán feltörő érzelemként határozza meg, hanem olyan „irányított és szabályozott” emócióként, amely a tudástól, azaz egy tanulással fejleszthető és azzal megszerezhető kognitív tényezőtől függ.

Hasonlóképpen szimbolikus értékkel bír, hogy *A tévelygők útmutatójának* utolsó fejezetében Maimonidész visszatér az emberi teljesség korábban már tárgyalt témájára. Miután befejezte az emberi tökéletesedés folyamata első három fokozatának jellemzését¹⁰⁴, Maimonidész rátér a valódi, a negyedik és a legmagasabb fokú teljesség leírására:

„A negyedik, a legmagasabb szintű teljesség az értelmi erények, azaz a metafizikai igazságokat tanító tudás megszerzése. Ez az emberi létezés végső célja, és ez adja meg az embernek a teljességet. Ez, és semmi más. Ez adja meg az embernek az öröklétet. Ettől ember az ember.”¹⁰⁵

Maimonidész szerint tehát mind az emberi létezés *sine qua non*-ja, mind pedig a létezés végső célja a metafizikai, azaz Istenre vonatkozó tudás megszerzése, és a Tóra többek között ennek megismerésében hivatott az emberiséget és különösképpen a zsidóságot segíteni.

bölcsességének elsajátítása és a filozófiai bölcsesség megszerzése egymással tökéletes összhangban állnak, sőt talán ugyanazok.

¹⁰³ A Széfer hámadában Maimonidész már korábban összekapcsolta az istenszeretet és az istenismeret témáját: Lásd: *Hilkhot jeszodé* hátórát 4:12.

¹⁰⁴ A négyes felosztást Maimonidész Arisztotelész írásaiból vette át, lásd: Arisztotelész: *Nikhomakhoszi etika* 1:8, 1098b 13-15

¹⁰⁵ TU 3:54, 673. o. Erről részletesebben lásd: Kreisel, Howard: “Intellectual Perfection and the Role of the Law in the Philosophy of Maimonides”, in: Neusner, Jacob et al (szerk.): *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Atlanta, Georgia, 1989, 25-46. o.

Fontosnak tartom már e ponton leszögezni, hogy mivel dolgozatom témája a pedagógia filozófiája, ezért ebből a szempontból a legfontosabb következtetés az, hogy Maimonidész szerint az általános emberi – és így értelemszerűen a zsidóként való – létezés értelme a megszerzett tudás. Ebből logikusan következik az a konklúzió (amelyet már láthattunk az eddigi elemzés során), hogy a legmagasabb rendű emberi tevékenység a tudás megszerzésére való törekvés, azaz a tanulás. E tanulás pedig akkor is megőrizheti érvényét, ha a későbbiek során arra következtetésre jutunk, hogy a maimonidészi filozófia bizonyos elemei (legyen szó akár alapfeltevésekről, akár a levont konklúziókról) napjainkban különböző okokból elfogadhatatlanná váltak.

6.8. Az emberi tökéletesség négy fajtája

Annak érdekében, hogy pontosabban meghatározhatóvá váljon, hogy Maimonidész szerint mi képezi ennek a tudásnak a részét, fel kell idézni *A tévelygők útmutatójában*¹⁰⁶ található négyfajta teljesség korábban már említett leírását.

Az első, a legalacsonyabb szintű tökéletesség az anyagi javak megszerzése. Legyen szó bármilyen nagy vagyonról, ezt a fajta teljességet Maimonidész csak képzelt teljességnek tartotta, hiszen az e kategóriába tartozó megszerzett javak csak olyan akcideneciák, amelyeket tulajdonosuk csak feltételesen és ideiglenesen birtokolhat. Akár már a saját élete során is elvesztheti azokat, de holtába biztosan nem viheti magával, tehát nem tartoznak még testéhez sem, nemhogy emberi lényegéhez. Mivel a politikai hatalom is csak egy olyan akcidenecia, amely nem tartozik az egyén esszenciájához, ezért világos, hogy az ilyesfajta – nem a szó szoros értelmében vett anyagi – tulajdon sem több képzelt tulajdonnál.

A második tökéletességhez elsősorban az egészség és a test teljessége tartozik. A meghatározásból következően a tulajdonnak ez a fajtája erősebb szállal kapcsolódik az egyénhez, mint a korábban taglalt külső tulajdon, hiszen ez már birtokosa testéhez tartozik. Az erősebb kapocs ellenére ez a fajtája a teljességnek szintén nem érinti az emberi létezés lényegét, hiszen az ember esszenciáját, azaz

¹⁰⁶ TU 3:54, 672-674 o. Elemzéséhez lásd pl.: Altmann, Alexander: "Maimonides' Four Perfections" IOS 2, 1972, 15-24. o.

racionalis képességét egyáltalán nem fejleszti. Ráadásul, a testi tökéletesség a fizikai leépüléssel, majd a halállal fokozatosan megszűnik létezni. A fizikai egészséget Maimonidész tehát pusztán funkcionális és kondicionális teljességnek tartotta, és ezért számára a test egészségére való törekvés nem volt több mint egy szükséges eszköz, amely azonban soha nem válhat az ember számára önmagában értékes céllá.

A tökéletesség harmadik fajtája az erkölcsi tulajdonságok teljessége, amely jelentősen magasabb szinten van, mint a megszerzhető teljességek előző két fajtája, hiszen az ember szellemi, és nem fizikai részéhez tartozik. Maimonidész szerint a Tóra parancsolatainak nagy része a teljesség e fajtájának elérését szolgálja. Ennek ellenére Maimonidész a tökéletességnek e kategóriáját is mindössze a valódi emberi beteljesülés előkészítő fázisának tekintette. Az erkölcsi teljesség ugyanis szintén feltételes és ideiglenes, hiszen csak a társadalomban élő ember számára hasznos. Az erkölcsi tudásnak, legyen az bármilyen emelkedett is, az ember semmi hasznát nem látja, ha valamilyen okból a társadalomtól elszigetelt helyre kerül, és egyedül marad. Az igazi teljesség a tökéletességnek csak az a fajtája lehet, amely akkor is az egyén fontos tulajdona, ha senki nincs mellette, hiszen csak az olyan tudás szolgálja az emberi létezést valójában, amelyet tulajdonosa minden szituációban fel tud használni, tehát amely tudás soha nem válhat számára feleslegessé.¹⁰⁷

Az ember által elérhető teljesség első három fázisának leírása érthetővé teszi, hogy Maimonidész szerint csak a legelvontabb ismeret, azaz az intellektuális létezők absztrakt felfogása lehet az a tudás, amelynek megszerzésére minden körülmények között törekedni kell, hiszen csak az ilyen metafizikai ismeretek maradnak meg az ember számára minden helyzetben. Mivel Isten a legmagasabb szintű – és természetesen a legabsztraktabb – létező, ezért csak a Rá vonatkozó tudás lehet az, amely igazán befolyásolni képes az ember esszenciális alkotóelemét, azaz az emberi intellektust.¹⁰⁸ Ha ez a tudás az ember létezésének lényegi elemévé válik és

¹⁰⁷ E rész elemzéséhez lásd: Kreisel, Howard: "Individual Perfection vs. Communal Welfare and the Problem of Contradictions in Maimonides' Approach to Ethics", PAAJR 58, 1992., 107-141. o.

¹⁰⁸ Az emberi intellektusnak, mint esszenciának és mint az isteni képmásra való teremtettségnek az értelezéséhez lásd TU 1.1-2, és

szellemének részévé lesz, akkor az egyén e megszerzett tudását soha nem veszítheti el. Ez a tudás jelenti a valódi teljességet, ezért tekinti Maimonidész ennek megszerzését az emberi létezés egyetlen igazán legitim céljának.¹⁰⁹

6.9. A tudományok felosztása

Amennyiben Maimonidész valóban a metafizikai ismeretek és a filozófiai-teológiai vélemények elsajátítását tekinti az emberi létezés legfőbb céljának, jogosan veti fel a kérdést Hanna Kasher egyik tanulmányában¹¹⁰, hogy vajon mennyire tartozik hozzá a Tóra tanulása (aminek a fogalom hagyományos értelmében nincs vagy legalábbis nem magától értetődően van köze a filozófiai kontemplációhoz) az e teljesség megszerzéséhez szükséges eszközökhöz. Kiegészítve e kérdést, azt is felvethetjük, hogy vajon a Tóra-tanulás különböző területei között melyik és mennyire járul hozzá az ember számára legkívánatosabb cél eléréséhez.

Maimonidész több helyütt is foglalkozott írásaiban a tudásfajták és a különféle tudományágak felosztásával. A Misnához írott kommentár egyik bevezető tanulmányában az Isten-ismeret szempontjából bizonyos tudományokat instrumentális értékűnek ítélte. Ezekre csak azért van szükség, hogy segítségükkel kifejleszthetővé váljanak azok az intellektuális képességek, amelyek szükségesek a metafizikai ismeretek megértéséhez:

„Hasonlóan áll a dolog az ismeretekkel és a tudományokkal. Azok megítélése, amelyek e cél [t.i. az istenismeret – V.T.] felé előbbre visznek, nem lehet kétséges. A cél szempontjából semlegesek, úgy mint az algebra kérdései, a Kúpokról szóló könyv, a mechanika, a mérnöki tudományok és a geometria összes problémái, mindezek csupán az elme élesítésére és észbeli képességeink bizonyítások általi

הרוי, זאב: "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א, פ"א?", דעת כ"א, 1987, עמ' 5-23.

¹⁰⁹ Arról azonban, hogy milyen mértékben megszerezhető ez a tudás az ember számára koránt sincs egyetértés a Maimonidész kutatásban. Lásd erről például az alábbi klasszikus tanulmányt: Pines, Shlomo: "The Limitation of Human Knowledge, According to Al Farabi, Ibn-Bajja and Maimonides", in: Twersky, Isidore (szerk.): Studies in Medieval History and Literature, Cambridge Mass., 1979, 82-109. o. (A tanulmány jelölése a továbbiakban Pines, The Limitation)

¹¹⁰ כשר, חנה: "תלמוד תורה כאמצעי להשגת האל במשנת הרמב"ם", בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה', 1986, עמ' 71-81.

gyakorlására valók, hogy ezúton különbséget tudjunk tenni valódi és hamis szillogizmusok között. Ám mindez csupán újabb eszköz számunkra, mellyel ismereteket szerezhethünk a Magasságos Isten létezéséről.”¹¹¹

A tudás különböző fajtáinak értéke között jelentős különbség van tehát, és a különböző tudományok elsajátítása az ember szellemi érésének más-más fázisában fontos. Maimonidész szigorúan hierarchikus felépítésű világába természetesen a tudományok is hierarchikus rendben épültek be.

A tudományok és a különböző tudásfajták (köztük a Tóra ismerete) felosztásának és hierarchiájának bemutatására különösen alkalmas Maimonidész híres palota példázata *A tévelygők útmutatójában*.¹¹² A példázat első olvasata azt sugallja, hogy a logika, és az egyéb instrumentális értékű tudományok ismerői csak az „isteni lakhelyet” jelképező palota kapujának környékére juthatnak el. A természettudományok művelői bebocsátást nyernek ugyan a palotába, de csak a folyosón várakozhatnak. A belső udvarba viszont csak az igazi bölcsek léphetnek be, tehát azok, akik a metafizika tudományában is jártasak. A király elé pedig csak a próféták jutnak el, akiknek tudása – úgy tűnik Maimonidész szavaiból – nem különbözik lényegében a filozófusok tudásától. Mint Kasher kiemeli írásában, a Maimonidész által megkövetelt tudás nem öncélú, hanem azt a célt szolgálja, hogy az ember szert tegyen Isten ismeretére.¹¹³

6.10. A Tóra-tanulás értéke és a metafizikai tudás

E ponton lehet megkísérelni a válasz kiderítését arra a kérdésre, hogy vajon a Tóra-tanulásnak – hagyományos formájában – egészében és részeiben mennyire van megkerülhetetlenül fontos szerepe az emberi teljesség megszerzésében. A korábban idézett forrásokból első olvasáskor egyértelműnek tűnik a válasz, hogy a

¹¹¹ Maimonidész: "Nyolc fejezet, (V. fejezet)", in: Maimonidész: Értekezések, (Dobos Károly fordítása), Logos Kiadó: Budapest, 2011, 51. o.

¹¹² TU III.51, A hasonlat értelmezéséhez lásd például:

כשר, חנה: "משל ארמון המלך במורה הנבוכים כהנחיה לתלמיד", AJS Review 14, 1989, עמ' א יט.
(A továbbiakban: 1989, כשר)

¹¹³ כשר, 1989, עמ' 72-73.

Tóra-tanulás a „királyi palota belső udvarába vezető út”, ám a figyelmes elemzés ennél bonyolultabb képet mutat.

Miként a tudományok, így a Tóra-tanulás is részekre osztható, és ezeknek a részeknek is megvan a maguk hierarchiája. Önmagában a Tóra-tanulás különböző területekre való felosztásának gondolata nem Maimonidész újítása, hiszen a Talmudban a tánáita Rabbi Jehosúa ben Chánánjá nevében idézik a mondást:

„Az ember mindig ossza három részre a tanulmányait: jusson egyharmad a Szentírásra (מקרא), egyharmad a Misnára és egyharmad a Talmudra”¹¹⁴.

A szöveg klasszikus értelmezései feltételezik, hogy a „Misna” és „Talmud” fogalmak magyarázata megegyezik a használt szavaknak a zsidó hagyományban megszokott értelmével, és talán csak annyiban különböznek, hogy a Talmud szó alatt az idézet a Gemárát érti. (A hagyományos értelmezés problematikus voltára a későbbiek során még visszatérek.)

Első olvasásra úgy tűnik, hogy Maimonidész ugyanezt a szabályt kodifikálta a *Misné Tórán*ban:

„Mindenki köteles a tanulásra fordított idejét három részre osztani: egyharmad jusson az Írott Tanra, egyharmad a Szóbeli Tanra, és egyharmadban pedig értse meg, hogy mi következik egy dolog elejéből, következtesse ki az egyik dolgot a másiktól, hasonlítsa össze a dolgokat, és értse meg a Tóra-magyarázatok hermeneutikai szabályait azok alapjáig, és hogy miként következnek a tiltott és a megengedett dolgok abból, amit a hagyományból tanult – és ezt a dolgot nevezik Talmudnak. Mire vonatkozik mindez? Arra a helyzetre, amikor valaki csak tanulmányai elején jár. Azonban amikor megnövekszik a bölcsessége, és már nem kell se Írott, se Szóbeli Tant tanulnia, akkor már csak megszabott időnként olvassa az Írott Tant és a hagyomány tanításait, nehogy elfelejtsen valamit a Tóra törvényei

¹¹⁴ bKidusin 30a, bÁvodá Zará 19b.

közül, de tegye napját szabaddá csak a Talmud számára, és annak szentelje minden intellektuális energiáját.”¹¹⁵

A maimonidészi tanterv első része a Szentírás tanulmányozását írja elő. A második harmad tananyaga már kevésbé egyértelmű, hiszen a hagyományos magyarázók – a talmudi eredeti mondást követve – feltételezik, hogy Maimonidész a Misnát értette a Szóbeli Tan kifejezés alatt, de a tudományos szakirodalom szerint a "תורה שבעל פה" kifejezés Maimonidész írásaiban a zsidó jogot jelenti, Mózes napjaitól Maimonidész saját idejéig.¹¹⁶ Ha elfogadjuk ezt a feltevést, akkor ebből úgy tűnik, hogy a hagyományos tanrendet, vagyis a hálákhá tanulmányozását Maimonidész fontos, de nem elegendő feltételnek tartotta az emberi teljesség megszerzéséhez. A zsidó jog részleteinek ismerete – legjobb esetben is csak az instrumentális értékű tudományok – a logika, matematika, stb. – értékével párhuzamos. „Isten színe elé” azonban csak a metafizikai igazságok megismerésével lehet eljutni, és ezek bár megtalálhatóak a Tórában is, de nem kizárólag ott keresendők.

A hálákhá tanulmányozásának értékéről a következő ambivalens állásfoglalást találjuk a *Misné Tórán*ban:

„Azt mondom, hogy csak annak szabad a *párdészben*¹¹⁷ sétálni, akinek a zsákja tele van kenyérrel és hússal. A kenyér és a hús jelentése: tudja mi tilos és mi megengedett a parancsolatok dolgában. Annak ellenére, hogy Bölcsseink e dolgokat „kicsinynek” nevezték, hiszen azt mondták¹¹⁸: „Nagy dolog – ez a tüzes szekér”¹¹⁹,

¹¹⁵ HTT 1:11-12. Ennek a forrásnak más szempontból történő elemzésére a következő fejezetben kerül majd sor.

¹¹⁶ Twersky, Introduction 488-500. o.

כשר, 1989, עמ' 74-75

לוינגר, יעקב: "על תורה שבעל פה בהגותו של הרמב"ם", תרביץ ל"ז, 1969, 282-293.

¹¹⁷ A párdész szó alatt Maimonidész az ezoterikus ismereteket érti. Lásd Misné Tóra, Hilchot jeszodé hátórá 4:12-13. (A továbbiakban: HJT) Az utalás természetesen az ismert talmudi történetre vonatkozik. (bChágigá 14b). A párdész fogalmának értelmezéséhez lásd az alábbi összefoglaló és új elemeket is ismertető tanulmányt: Sweeney, Marvin A.: "Pardes Revisited Once Again: A Reassessment of the Rabbinic Legend Concerning the Four Who Entered Pardes" Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 22.4, 2004, 43-56. o.

¹¹⁸ bSzuká28a

kicsiny dolog – Ábájé és Rábá vitái”. Ennek ellenére, e dolgok tanulását kell előre venni, mert hozzá járulnak, hogy az ember szelleme megnyugodjon. Továbbá: ez az Örökkévaló nagy jótéteménye, amelyet a világ jólétéhez hozzá adott, hogy ezzel majd elérhessük az eljövendő világot. És e dolgokat mindenki megértheti: felnőtt és gyerek, férfi és nő, jó szellemi adottságokkal rendelkező, és rossz szellemi adottságokkal rendelkező.”¹²⁰

Maimonidész a vallásjogi részletek tanulmányozását (ezt nevezte a két híres *ámorá* nevét felidézve "הוויית דאביי ורבא"-nak) fontos, de csak praktikus jelentőségű tanulmányoknak tartotta. Szemben a metafizika ezoterikus igazságaival, a hálákhá részleteivel való foglalkozás exoterikus, tehát mindenki által megérthető, és legnagyobb haszna nem az általa megszerzett, Isten megértéséhez közelebb vivő intellektuális ismeret, hanem a praktikus, a világ jólétét szolgáló tudás, amely, ha úgy tetszik, a civilizálódást segíti elő. Csak a civilizált körülmények között létező világban adottak a körülmények, amelyek lehetővé teszik az elmélyült filozófiai elmélkedést, ami viszont a legmagasabb rendű szellemi javak megszerzéséhez szükséges – „hogy ezzel majd elérhessük az eljövendő világot”. A Tóra törvényeinek betartása és ismerete a jó világrend szükséges feltételeit biztosítja, a jó világrend azonban maga is csak egy eszköz, amely lehetővé teszi az elmélkedő életformához szükséges körülmények megteremtését. Maimonidész szerint a messiási napok fontosságát is

¹¹⁹ A „tüzes szekér” kifejezés Jechezkiél próféta látomásaira utal, amelynek több részét is e névvel illette a talmudi irodalom. Maimonidész írásaiban az a kifejezés a metafizikát jelöli. Részletes kifejtését lásd: TU III. 1-7.

¹²⁰ HJT 4:13 E rész fordításánál a szokásosnál kissé nagyobb szabadságot engedtem meg magamnak annak érdekében, hogy a magyarra lefordíthatatlan részek is érthetővé váljanak, de a szöveghűség és a más értelmezési lehetőségek kedvéért idézem az eredeti szöveget is:

ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר. ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות. ואעפ"י שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויית דאביי ורבא. אעפ"כ ראויין הן להקדימן. שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה. ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא. ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב

קצר

(A http://zsido.com/konyv/94/1461/Misne_Tora_-_a_zsido_jogtar/A_tudas_konyve_-_A_Tora_alapjainak_szabalyai_I -on található fordítás nem tartalmazza e szöveget.)

az adja valójában, hogy a megjavított világ megteremti a lehetőséget az egyének számára a filozófiai elmélyüléshez.¹²¹

A zsidó jogban való jártasság és a hálákhá tanulása azonban önmagában még korántsem elegendő ahhoz, hogy az ember kellő mértékben közel jusson Istenhez. Maimonidész vitathatatlanul radikális állítása tehát az, hogy a hagyományos zsidó tanulási forma, azaz a Talmud és a hálákhá tanulása annak hétköznapi értelmében véve nem elegendő az emberi tökéletesség eléréséhez. Ez a vélemény valószínűleg teljesen eretnekségnek számíthatna a zsidó hagyomány bölcsei többsége számára, ha nem lenne ott az „annak hétköznapi értelmében véve” kitétel: Maimonidész radikalizmusát az finomítja (vagy mások szerint épp ellenkezőleg: ez teszi igazán radikálissá), hogy az arisztotelészi metafizikát és a fizikát a hálákhá szerves részévé teszi.

E radikális gondolat részletes kifejtését találjuk Maimonidész, korábban már említett, *A tévelygők útmutatójában*¹²² szereplő „palota példázatában”, amelynek elemzéséhez most részletesebben visszatérünk.¹²³ A példázat az emberiség következő felosztását ajánlja: a világon két nagy, és több alkategória létezik. A két nagy kategória: a király városának lakói és a városon kívül lakók. A király városának lakói további két nagy és több alkategóriára oszthatóak: az egyik kategóriába azok tartoznak, akik hátat fordítanak a palotának, és arcukat nem is fordítják a palota felé, illetve azok, akik igyekeznek a király közelébe jutni. Ez utóbbi kategóriába tartoznak a következő alkategóriák:

1. még sosem látták a palota falát sem,
2. a palota körül járkálnak és a bejáratot keresik,

¹²¹ Misné Tóra, Hilkhot Málákhim 11-12. fejezet. A maimonidészi messianizmus elemzéséhez rendkívül fontos az alábbi tanulmány: Ravitzky, Aviezer: “To the Utmost Human Capacity”; Maimonides on the Days of the Messiah,” in: Kraemer, Joel (szerk.): Perspectives on Maimonides; Philosophical and Historical Studies, Oxford University Press:Oxford, 1991., 221-256. o. (A kötet jelölése a továbbiakban: Kraemer, Perspectives)

¹²² III.51

¹²³ A példázat egyik legjobb elemzését lásd: Harvey, Steven: “Maimonides in the Sultan’s Palace”, In: Kraemer, Perspectives, 47-75. o.

3. bejutottak a palotába és a folyosón bolyonganak,

4. már bejutottak a palota belső terébe, ahol a király tartózkodik, de ennek ellenére nem hallják vagy látják a királyt.

E ponton a példázat nyelvezete megváltozik és az eddig használt tényszerű leíró nyelv helyett Maimonidész a következő szavakkal folytatja a leírást:

„Miután az ember bejutott a király lakhelyére, muszáj újabb komoly erőfeszítést tennie, hogy a király elé állhasson és távolról vagy közelről láthassa, vagy hallja a király beszédét vagy szólhasson hozzá”.¹²⁴

A fejezet folytatásában Maimonidész saját maga a következő magyarázatot adta a példázatra: a városon kívül lakók azonosak a távoli égövökön élő barbárokkal, akiknek nincs vallási, filozófiai vagy hagyományon alapuló hite, és ezért „olyanoknak tekintem őket, akik nem érték el az ember szintjét. Az embernél alacsonyabb, de a majmoknál magasabb szinten vannak.”¹²⁵ E szavak a mai olvasóban megütközést keltenek, de Maimonidész korában, (sőt, sokkal későbbi korokban is) tudományosan igazolt tételnek tekintették az „égöv-elméletet”, miszerint a mérsékelt égövön túl élő emberek, csak külsejükben hasonlítanak az emberre, de valójában alacsonyabb rendű lények.¹²⁶

Maimonidész szerint azonban a civilizálatlan emberek nem a legveszélyesebbek az emberi lények közül. A következő kategóriába tartoznak azok a városlakók, akik hátat fordítanak a királynak. Ezeket az embereket Maimonidész az „igaz vallások” tévelygőivel, vagy eretnekeivel azonosította, akik helytelen teológiai elveket vallanak, és ebből fakadóan még akkor is távolodnak Istentől, amikor közeledni akarnának hozzá. Róluk Maimonidész még keményebb ítéletet mondott, mint a barbárokról:

¹²⁴ TU III.51 655-656. o.

¹²⁵ TU III.51 656. o.

¹²⁶ Az égöv elmélet középkori zsidó filozófiában, illetve a korabeli muzulmán kontextusban betöltött szerepéről lásd: Lewis, Bernard: *Race and Color in Islam*, New York 1971., valamint:

מלמד, אברהם, "ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית", בתוך: משה חלמיש, אביעזר רביצקי (עורכים): *ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים*, יד יצחק בן צבי:ירושלים, 1990. עמ' 52-74.

„ezek sokkal rosszabbak, mint az előzőek. Ezek azok, akikkel kapcsolatban a szükség néha arra kötelez bennünket, hogy megöljük őket és eltöröljük nézeteik nyomait, annak érdekében, hogy ne vezessenek másokat tévútra.”¹²⁷

Maimonidész álláspontját a „gondolatbűnt” elkövetők kivégzéséről mai fejjel lehetetlen elfogadni, és ha megpróbáljuk napjaink kontextusába helyezni, akkor csak a legkegyetlenebb diktatúrák zsarnokainak gondolkodásával lehet összehasonlítani. Éppen ezért nagyon fontos történelmi összefüggésében értelmezni, és Maimonidész saját kora és az akkoriban elfogadott meggyőződések fényében magyarázni. Idézzük fel, hogy Maimonidész szerint az emberi létezés célja a lélek megmaradásának elérése, ami csak a helyes vélemények elsajátításán keresztül lehetséges, és a legnagyobb rossz, ami csak történhet az emberrel, az a teljes megsemmisülés a halál után, ha a testtel együtt a lélek is megszűnik létezni. Mivel a téves metafizikai meggyőződések a lélek megsemmisüléséhez vezetnek, így az első számú közellenséggé azok válnak, akik látszólag hiteles, de valójában súlyosan félrevezető nézeteket képviselnek az isteni lényegről, hiszen ők azok, akik a legkönnyebben tévútra vezethetik a többi embert, és így követőiket is az örök megsemmisülésbe taszítják. Fontos hangsúlyozni, hogy a megsemmisülés szempontjából irreleváns a téves hitelveket tanítók intenciója, kizárólag az általuk vallott meggyőződés igazságértéke számít. Ha valaki a legjobb szándékkal és teljes meggyőződéssel tanít egy helytelen teológiai tételt Istenről, az Maimonidész szerint csak erkölcsi szempontból enyhítő körülmény, de a lélek megsemmisülése szempontjából irreleváns, ugyanis csak az adott tanítás igazsága ruházza fel az emberi intelligenciát azzal a „szellemi erővel”, amely a lélek halál utáni megmaradását biztosítani képes.

Mivel a barbárokról könnyű felismerni, hogy tanításaik a józan ésszel összeegyeztethetetlenek – hiszen a szó szoros értelmében vett filozófiai, teológiai, vallási nézeteik Maimonidész szerint nincsenek is –, ezért sokkal kevésbé áll fenn annak veszélye, hogy bárki követőjükké váljon. Ezzel szemben azok, akik látszólag egy igaz vallás hívei, de valójában bálványimádásra tanítanak, valós veszélyt jelentenek. Maimonidész álláspontja egy politikai példával tehető érthetőbbé: könnyű belátni, hogy egy uralkodónak az egyik legfőbb feladata alattvalói fizikai épségének

¹²⁷ TU III.51 656. o.

megóvása, és azt is, hogy az uralkodó joggal semmisíti meg azokat az ellenségeit, akik országa polgárainak életére törnek. A testi halál azonban nem a legrosszabb, ami az emberrel történhet, a lélek öröklétének elvesztése sokkal rosszabb annál. Éppen ezért Maimonidész számára a fizikai ellenségeknél nagyobb veszélyt jelentettek az eretnekek, akik az alattvalók lelkének pusztulását okozhatták. Az eretnekek elpusztítása tehát – Maimonidész világnézete szempontjából – valójában épp olyan önvédelmi aktusnak számított, mint a fizikai ellenség ellen viselt háború. Természetesen ezzel együtt a modern olvasó számára vállalhatatlanul radikális és erkölcsi szempontból igazolhatatlan Maimonidész megoldása, vagyis az eretnekek kivégzése.

Maimonidész számára nem volt elegendő, hogy a vallás határain belül „leselkedő” veszélyt tisztán filozófiai munkájában, *A tévelygők útmutatójában*, fejtse ki, hanem azt is fontosnak érezte, hogy nézeteit hálákhákként kodifikálja. Az eretnekség fajtáinak hálákhikus definícióját a *Megtérés törvényeiben* fejtette ki és ott találjuk a következő részt:

„Öt fajtát nevezünk *minnek*¹²⁸ [...] Köztük azt, aki azt mondja, hogy a világnak egy Ura van, de annak teste és látható képmása van.”¹²⁹

Ebben a hálákhában Maimonidész nem kevesebbet állított, mint hogy mindazok a Tóra-tudósok és neves hálákhisták, akik szerint az antropomorfizmusokat tartalmazó bibliai versek szó szerint is igazak, és nem csak és kizárólag metaforikus értelemben véve, ugyanabba a teológiai kategóriába tartoznak, mint azok, akik azt mondják, hogy Isten nem létezik, vagy több istenségben hisznek. Nem meglepő, hogy Maimonidész ezzel a megjegyzésével sokakat haragított magára, és évszázadokon keresztül tartó vitát indított arról, hogy akik helytelen

¹²⁸ A „min” kifejezés az eretnekségnek tekintett vélemények több fajtáját is jelöli. A mai fogalomrendszerre lefordíthatatlan fogalom, amelyet véleményem szerint leghelyesebb meghagyni eredeti formájukban. Mind a zsidó.com névtelen fordítója, mind Dobos Károly (142. o.) „szabadgondolkodónak” fordította a kifejezést, holott a szabadgondolkodó fogalma nyilvánvalóan nem felel meg a szó maimonidészi értelmezésének, amelybe beletartozik az, aki antropomorfisztikus elképzeléseket vall Istenről, illetve az is, aki csillagokat imád, ezt pedig nehezen lehetne „szabadgondolkodásnak” minősíteni.

¹²⁹ HT 3:7

teológiai nézeteket vallanak, mert jó szándékúan félreértik a Szentírás szavait (és a szószerinti olvasat az ő értelmezésüket támasztja alá), azok vajon eretneknek tekintendők-e. A leghíresebb ellenvetést Rabbi Ávrám ben Dávid¹³⁰ (Rábád) tette:

„Miért nevezte ezt *minnek*, amikor többen azok közül, akik nagyobbak és jobbak nála [t.i. Maimonidésznél – V.T.] ugyanezen a véleményen voltak, mivel így látták ezt a szentírási versekben és még inkább az értelmet megzavaró *ágádákban*?”¹³¹

Maimonidész hűséges védelmezői közül különösen ismert Rabbi Joszéf Káró véleménye, aki a *Keszef Misné* c. kommentárban valós vagy az irónia kedvéért színlelt döbbenettel védi meg mesterét:

„Meg kell döbbsenni azon, hogy szent száját [t.i. Rábádét – V.T.] e szavak hagyják el, miszerint nagyobbak és jobbnak nevezi azokat, akik úgy vélik, hogy Istennek képe és teste van.”¹³²

A konfliktus egyik legszellemesebb feloldását Rabbi Méir Szimchá Hákohen javasolta az *Or Száméách* című, a *Misné Tórához* írott kommentárban, aki szerint a Rábád által használt „ממנו” kifejezés jelentése „מאיתנו”, tehát a vonatkozó névmás nem Maimonidészre, hanem Rábádra magára vonatkozik. Mindenesetre az biztos, hogy Maimonidész szavai akkora felháborodást keltettek a francia rabbik körében, hogy emiatt tiltólistára tették a *Misné Tóra* első kötetét és Náchmánidésznek kellett Maimonidész védelmére sietnie.¹³³ Mint ebből is látszik, Maimonidész valóban „élet-halál kérdésnek” tekintette a teológiai igazságokat és a közvélemény által elfogadott nézetek kedvéért semmilyen kompromisszumra nem volt hajlandó.

¹³⁰ Provance-ban, 1120-1198-ig élt talmudista, Maimonidész egyik fő kritikusa volt.

¹³¹ Hászágot HáRáábád ad loc.

¹³² Rabbi Joszéf Káró: *Keszef Misné* ad loc.

¹³³ A vitáról lásd röviden:

רובינשטיין, שמואל ת.: רמב"ם לעם, כרך 1, עמ' 222.

Visszatérve a palota-példázathoz, vegyük sorra a felosztásban szereplő harmadik kategóriát.

„Azok, akik a király háza felé fordulnak és be szeretnének jutni hozzá, de még sosem látták a palotát, ők a Tóra népének tömege, azaz a Tóra parancsolataival foglalatosskodó tanulatlan emberek.”¹³⁴

A *Megtérés törvényeiben* olvasott hálákhá (3:17) fényében, ahol még egyes Tóra tudósokat is eretneknek nevezett, nem meglepő, hogy Maimonidész a tanulatlan Tóra-tartókat azok közé sorolta, akik reménytelenül nagy távolságban vannak az Örökkévalótól és valószínűleg soha nem is fognak eljutni Hozzá.

A következő kategóriába tartoznak a hálákhának azon bölcsei, akik ugyan igaz teológiai nézeteket vallanak és értői a jogi részleteknek, de soha nem törekedtek az egyébként igaz hitelveik filozófiai bizonyítására. E kategória megítélése tulajdonképpen alig valamivel kedvezőbb, mint a korábbiaké, hiszen őket is csak a „palota körül keringő és a bejáratot kereső tudatlanok” közé sorolja. Nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy a hagyományos zsidó értékrendet figyelembe véve mennyire radikális Maimonidész álláspontja, hiszen azokat, akiket a Talmudon nevelkedett zsidó társadalom példamutató és vezető személyiségeknek tart, ő „kirekesztette” Isten színe elől (és értelemszerűen „örök kárhozatra ítélte” őket).

Azok, akik elmerültek a teológiai elvek megértésében, már más kategóriába tartoznak, mint a korábbiak, hiszen ők eljutottak a palota folyosójáig, de csak azok jutnak az ember számára elérhető legnagyobb közelségbe Istenhez, akik képesek módszeres filozófiai bizonyítékokkal alátámasztani igaz hitüket.¹³⁵

A példázat magyarázatának befejeztével Maimonidész felhívja tanítványa figyelmét, hogy amíg csak matematikával, logikával és az egyéb instrumentális fontosságú tudományokkal (ezek közé tartozik a jogi bölcsekedés, azaz a hálákhá is) foglalkozik, addig csak a palota körül keringők közé tartozik. Fontos tehát

¹³⁴ TU III. 51 656.o.

¹³⁵ TU III. 51 657.o. E rész részletes elemzéséhez lásd: Twersky, Introduction 500-501 o., Dobbs-Weinstein, Idit: “Is the Philosopher a Perfect Man? Man’s Natural Capacity for Perfection”, in: Robinson, The Thought, 26-41. o. (Különösen releváns: 30-31. o.)

megjegyezni, hogy Maimonidész a hálákhában való jártasságot csak instrumentális, az igazi tudásra felkészítő bölcsességnek tartja, amely azonban Isten megismerése szempontjából nem elegendő. Amikor a tanítvány eljut a fizika tanulmányozásához, akkor már a folyosón jár, és amikor a metafizika elveit is megérti, akkor bejutott a király elé, és az igaz tudással rendelkező filozófusok (bölcsek¹³⁶) közé kerül.¹³⁷

A legmagasabb kategóriába, azaz a metafizikai tudás, az emberi faj által elérhető legkiemelkedőbb szintjére csak a próféták jutnak el, azaz azok, akik egész életüket az Istenről való kontemplációnak szentelik. Maimonidész szerint Mózes ebbe a kategóriába tartozott, amikor a Szináj hegyen volt és „kenyeret nem evett, vizet nem ivott” (Smot 34:28) azaz olyan szellemi magasságokba emelkedett, amikor szellemi létezése teljesen függetlenné vált testi lététől.

Mint a palota-példázat és a *Misné Tórából* vett idézet egyértelműen bizonyítják, Maimonidész radikálisan újraértelmezte a zsidó hagyomány episztemológiai értékskáláját, melynek csúcsára immár nem a Talmudban és hálákhában járatos, de ugyanakkor filozófiai szempontból műveletlen rabbik kerültek, hanem a metafizikai ismereteket a legkiválóbban elsajátító filozófusok. Noha Maimonidész ezt nem fogalmazta meg explicit módon, de a sorok között olvasva az is elképzelhető értelmezés, hogy e próféták közé sorolta azokat a nem-zsidó filozófusokat is, akik a matematika és a logika tudományain megedzve szellemüket eljutottak a helyes teológiai és metafizikai nézetekig. Ebből pedig az következne, hogy az emberi létezés legfőbb értelme, a lélek megmaradása, teljesen független az ember vallási vagy etnikai hovatartozásától. Sőt, – keresztény szóhasználatával élve – az üdvözülés kizárólag a helyes teológiai vélemények megértésétől függ.

A Maimonidésszel foglalkozó szakirodalom egyik keveset vitatott feltevése, hogy Maimonidész *A tévelygők útmutatójában* sokkal nagyobb szabadságot engedett meg magának a radikális nézetek hangoztatásában, mint ahogy tette ezt a *Misné Tórában*. Noha, mint a fenti idézetekből láthattuk, Maimonidész a nagy kódexében sem törekedett arra, hogy megfeleljen a konvencionális vallási elvárásoknak, úgy

¹³⁶ Érdekes megfigyelní, hogy Maimonidész a talmudi bölcsekre használt "חכם" kifejezést következetesen a filozófusokra alkalmazza, sugallva ezzel, hogy a Talmud valódi bölcsessége megegyezik az arisztotelészi filozófia tanításával.

¹³⁷ Arról, hogy Maimonidész szerint mik a megismerés határai lsd. Pines, *The Limitation* 98-99. o.

tűnik mégis igyekezett álláspontját jobban elrejteni. A *Tóra-tanulás törvényeinek* korábban már idézett része (1.12) elismétli Rabbi Jehosúa ben Chánánjá a Misnában képviselt álláspontjának parafrázisát, miszerint a tanulás során az idő egyharmadát a Talmud tanulására kell fordítani, ami Maimonidész definíciója szerint: „egyik dolog megértése a másiktól”. Ugyanakkor világos, hogy Maimonidész legalább olyan biztosan nem a Gemarára gondol itt, mint ahogy a 2. században élt Rabbi Jehosúa sem a Misnának a saját halála után keletkezett értelmezéseire gondolt.¹³⁸ (Tulajdonképpen, a misna eredeti szövegének maimonidészi értelmezése filológiai szempontból nem áll távolabb Rabbi Jehosúa szavainak eredeti jelentésétől, mint a tradicionális vélekedés, amely a tánáita bölcs által használt „Talmud” szót a Gemarával azonosítja.)

A *Tóra-tanulás törvényeinek* a hagyományostól leginkább eltérő értelmezését Hanna Kasher javasolta az azóta már csaknem klasszikussá vált és e fejezetben is többször idézett tanulmányban. Kasher Maimonidész műveiből vett bőséges idézetekkel támasztja alá, hogy a *Misné Tóra* megírásának egyik legfőbb célja az volt, hogy e kódex tanulása „kiváltsa” a Talmud tanulásának egyik legfontosabb feladatát. Maimonidész szerint a Gemara egyik legfontosabb funkciója az volt ugyanis, hogy meghatározza, hogy melyek a helyes cselekedetek, azaz mi a hálákhá. A Talmud rejtelmeiben való bolyongás azonban rendkívül nehéz és időigényes feladat, amelyet teljes egészében helyettesíthet a könnyen áttekinthető, rendszerezett és célratorően fogalmazó *Misné Tóra* tanulmányozása. Kasher Maimonidész leveleiből vett idézetekkel támasztja alá, hogy Maimonidész a talmudi vitáknak inkább retorikai, mintsem logikai fontosságot tulajdonított és kedves tanítványának nem javasolta, hogy sok időt töltsön a hálákhikus viták tanulmányozásával.¹³⁹

A tanulásra szánt idő utolsó, de legfontosabb harmadát annak kell szentelni, amelyet Maimonidész *párdésznek* nevez, és ehhez tartozónak véli a Talmudban található, rejtett értelmű példázatokot, valamint a csak hosszú és alapos tanulmányozással felfedezhető metafizikai igazságokat. Ezek az igazságok azonban

¹³⁸ כשר, 1989, עמ' 76

¹³⁹ כשר, 1989, jegyzet, 40-42. o.

csak azok számára válnak érthetővé, akik már eleve elsajátították más forrásból a fizika és a metafizika igazságait. Ezen előzetes ismeretek nélkül az obskúrus talmudi helyek valódi értelme rejtett marad. Aki eleve bölcsességgel telve érkezik a Talmud ezen részeihez, annak e szövegek tanulása valóban épülésére szolgál, és még bölcsőbb lesz tanulmányai végeztével, hiszen a hagyomány forrásaiban is felfedezi a már korábban megismert tételek igazolását. Maimonidész azonban ezt a sok időt követelő és nehéz feladatot is meg akarja spórolni a zsidók tömegei számára és e célból írja meg a *Misné Tóra* első négy fejezetét, amelyben a lehető legnagyobb tömörséggel adja a neoplatonikus hatás alatt álló arisztotelészi fizika és a metafizika tanításainak összefoglalását. Ugyanakkor hangsúlyozza természetesen, hogy e négy rövid fejezetben éppen csak a legszükségesebb igazságok összefoglalását tudja adni, és ezért az igazán mély tudásra szomjazóknak muszáj elmélyülniük Arisztotelész és tanítványainak munkásságában. Kasher radikális értelmezése szerint a Szentírás és a Talmud filozófiai igazságokat tartalmazó részei **helyett** Maimonidész célravezetőbbnek és hatékonyabbnak tartotta Arisztotelész olvasását.¹⁴⁰ Összefoglalva tehát a Maimonidész által javasolt hármastóra-tanulási szabály lényegét, a következőket mondhatjuk:

1. Az Írott Tan tanulása fontos a teológiai igazságok (az első fázisban még) bizonyítás nélküli megismeréséhez.
2. A Szóbeli Tan (ami Maimonidész értelmezésében a hálákhával azonos) tanulmányozása azt a célt szolgálja, hogy az ember elsajátítsa a helyes viselkedés szabályait.
3. A Tóra-tanulás harmadik része, amelynek a bölcsességet már megszerzett embernek az ideje javát szentelnie kell, nem más, mint az a tudás, amely az ismerettséghez járul hozzá, azaz a logika és az egyéb instrumentális tudományok elsajátítását követően megszerzett metafizikai tudás fejlesztése.

¹⁴⁰ כשר, 1989, ס. 81.

6.11. Maimonidész tanításának relevanciája napjainkban

Magától értetődően vetődik fel a kérdés, hogy napjainkban, amikor az arisztotelészi fizika tételei már rég meghaladottá váltak és az arisztotelészi metafizika híveinek száma meglehetősen megcsappant, mit tanulhatunk a maimonidészi forrásokból e területen? A Maimonidészi *via negativa* módszeréhez tartva magamat, azzal kezdeném, amit bizonyosan ne tanuljunk Maimonidésztől.

Napjaink zsidó oktatásában a Maimonidész írásaiban megnyilvánuló szélsőséges elitizmusnak nem lehet helye. A zsidó hagyományt nem, vagy alig ismerő, de a liberális értékrendet magukénak érző zsidó tömegek számára Maimonidész középkori értelemben vett rasszizmusa, az eretnekek elleni radikális fellépése sokkal inkább elriasztó, mintsem vonzó hatással lehet.

Érdekes módon épp a maimonidészi opus e részének a mai olvasó szemei elől való elrejtésével hűek maradunk „a szerzői szándékhoz”, hiszen maga Maimonidész is úgy vélte, hogy a tanításainak csak azt a részét kell széles körben megismertetni, amely befogadására az átlagember alkalmas. Igaz, azóta a korszellem változott, és míg a maimonidészi elitizmus saját korában nemigen botránoztatta volna meg az értelmiséget, szemben szélsőséges teológiai nézeteivel, addig napjainkban éppen tanításának politikai, társadalmi része vált elfogadhatatlanná és épp az a nehezen elképzelhető, hogy az értelmiségi olvasót megrázná az, hogy mit vélt Maimonidész metafizikai igazságnak.

Eliezer Goldman egy vele készült interjúban¹⁴¹ azt javasolta, hogy a középkori filozófiából átvehető legfontosabb tanulságnak tekintsük a meg nem alkuvást az igazságra való törekvésben, és bátran értelmezzük újra napjaink tudományának fényében a korábbi zsidó forrásokat. Ha ezt a módszert alkalmazzuk a maimonidészi filozófiára is, akkor az eredeti szellemhez hűen szükségesnek kell tartanunk a zsidó hagyomány Írott és Szóbeli Tanának megismerését és a zsidó filozófiai hagyomány tanulmányozását. Ugyanakkor nem szabad azzal áztatnunk magunkat, hogy ez elegendő lenne az „üdvösséghez”. Miként Maimonidész is azt várta el saját tanítványaitól, hogy bátran forduljanak a filozófiai igazságok megismerésének

¹⁴¹ גולדמן, אליעזר: "שפה דתית בעולם מודרני", גליון, אב תשנ"ה, עמ' 11-26.

érdekében „külső” forrásokhoz, így nekünk sem kell szégyenkezni azért, ha nem elégszünk meg zsidó források tanulmányozásával, hanem bátran elfogadjuk az igazságot, bárki mondja is. Hasonlóképpen, miként Maimonidész tétovázás nélkül elavultnak, vagy meghaladottnak nyilvánította korábbi idők bölcseinek egyes nézeteit, miközben más gondolataikat elfogadta és továbbfejlesztette, nekünk sem kell abban semmi kivetnivalót találni, ha a maimonidészi filozófia nem minden elemével tudunk azonosulni, és csak bizonyos, válogatott elemeket építünk be napjaink zsidó oktatásába.

7. Filozófia és jog a judaizmusban és Maimonidész gondolkodásában¹⁴²

Maimonidész korábbi fejezetben tárgyalt álláspontja, miszerint az emberi teljesség nem a cselekedeteken, hanem a megszerzett tudáson keresztül érhető el, szöges ellentétben állt a judaizmus – legalábbis Maimonidész előtti – történetében általánosan elfogadott nézetekkel. A judaizmus legtöbb tekintélyes gondolkodója, csakúgy, mint a zsidó nép többsége, teljes meggyőződéssel hitte, hogy az ember legfőbb feladata a tettein keresztül megvalósítani Isten akaratát.¹⁴³ E felfogást, miszerint az Istenfélelmet és Isten szeretetét nem spekulatív, filozófiai tudással, hanem a *mícvák* megtartása által megnyilvánuló hűséggel lehet a legjobban kifejezni a továbbiakban „jogkövetési ideálnak” fogom nevezni. Ennek természetesen nem felelt meg a parancsolatok átgondolás és átélés nélküli, mechanikus, automatikus megtartása, hiszen ez a szemlélet feltételezi az Istenben és a kinyilatkoztatásban való hitből fakadó engedelmisséget.

7.1. A hit episztemológiája és a judaizmus

A vallásfilozófia területén megjelent írások jelentős része foglalkozik a hit fenomenológiájával. Az elemzések során a hit fogalmát gyakran tárgyalják

¹⁴² E rész tárgyalásához megkerülhetetlen az alábbi klasszikus mű: Twersky, Isadore: *Introduction to the Code of Maimonides*, Yale University Press: New Haven, 1980., és az újabb szakirodalomból közérthetősége miatt különösen érdemes a figyelemre:

הלברטל, משה: הרמב"ם, מרכז זלמן שזר: ירושלים, 2009.

A maimonidészi jogfilozófia tárgyalásához szintén fontos alapelvek tisztázására kerül sor az alábbi gyűjteményes kötetben:

בן מנחם, חנניה, ליפשיץ, ברכיהו (עורכים): *דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם: עיונים במורה נבוכים ג'*, לד, המכון לחקר המשפט העברי: ירושלים, 2004, ס. 211-291. különösen.

Itt szeretnék megemlékezni első témavezetőmről, disszertációm írása során elhunyt Staller Tamás professzor úrról. E fejezet beillesztése az ő kifejezett kérésére történt.

¹⁴³ Ez a kijelentés azon kevés állítás közé tartozik, amelyet szinte vita nélkül elfogadottnak tekinthetünk a zsidó hagyomány nem filozófiai része, azaz a judaizmus forrásainak döntő többsége által. Ezzel együtt, az állítás alátámasztásához lásd:

הרטמן, דוד: הרמב"ם, הלכה ופילוסופיה, עם עובד: תל אביב, 1979, עמ' 15-35
(A továbbiakban: 1979, הרטמן)

episztemológiai¹⁴⁴, nyelvfilozófiai¹⁴⁵ vagy éppen társadalomfilozófiai szempontokból¹⁴⁶. A fogalmi elemzéseknek fontos részét képezi a hit két típusa közötti distinkció.

Menachem Kellner a hit fogalmának zsidó értelmezéséről szóló analízisében kerül talán legvilágosabban megfogalmazásra a fent említett megkülönböztetés.¹⁴⁷ Kellner – mint előtte már sokan mások – különbséget tesz a hit két fogalma, a *fiducia* (az angol szakirodalomban: “*belief in*”) és a *fides* (“*belief that*”) között.

A *fiducia*, azaz a valamiben való hit, fogalma szerint a hit elsősorban azt a fajta Istenbe vetett bizalmat jelenti, amelyet a hívő a viselkedésével juttat kifejezésre. A hívő ember tehát – elsősorban – az, aki Istenbe vetett bizalmából következően engedelmeskedik az Ő parancsainak, a hit meglétét pedig főleg a hívő életformája alapján állapíthatjuk meg.

A *fides*, azaz valaminek az elhívése, olyan fogalom, amely azt hangsúlyozza, hogy a hit elsősorban bizonyos állítások igaznak történő elfogadását jelenti. Másként fogalmazva: a hívő attól hisz, hogy igaznak fogad el bizonyos proposíciókat Istenről, és a hit megléte – mindenekelőtt – a kognitív tartalmakban, és nem a hívő cselekedeteiben jut kifejezésre.¹⁴⁸

Kellner részletes elemzéssel igyekezett alátámasztani, hogy a hit fogalmának ez az utóbbi értelmezése lényegében ismeretlen volt mind a bibliai, mind a talmudi zsidóság számára. Pál apostol egyik legnagyobb újítása éppen abban volt a rabbinikus zsidóság vallásfelfogásához képest, hogy nem a Tóra parancsolatainak megtartásában látta az üdvösséghez vezető utat, hanem a mentális attitűdben: „Ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt

¹⁴⁴ Price, H.H.: “Belief 'In' and Belief 'That'”, In: Mitchell, Basil (szerk.): *The Philosophy of Religion*, Oxford U. P.:Oxford, 143-167. o.

¹⁴⁵ Phillips, D.Z.: *Faith After Foundationalism*, Westview Press, 1995.

¹⁴⁶ סטטמן, דניאל: "פגיעה ברגשות דתיים", בתוך: מאוטר, מנחם ואחרים (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, הוצאת רמות:תל אביב, עמ' 133 188

¹⁴⁷ Ehhez a témához lásd még: Martin Buber: *Two Types of Faith*, Harper & Row: New York, 1961.

¹⁴⁸ Ez a vita ismert kiemelkedően fontos szerepet kapott a kereszténység történetében is, a reformátorok egyik jelentős kritikája a skolasztikusok hit fogalmára vonatkozott. Lásd pl. Chadwick, Owen: *A reformáció*, Osiris: Budapest, 2003, 30-33. o.

a halálból, akkor üdvözlés.” (Róm 10:9). Ebben az idézetben láthatjuk az egyik legkorábbi példáját annak a hittételnek, hogy a dogmák elfogadásán, és nem a Tórában rögzített isteni parancsolatok betartásán keresztül lehet üdvözlődni.¹⁴⁹

Kellner – jelentős részben folytatva Kenneth Seeskin erről a témáról szóló gondolatmenetét¹⁵⁰ – úgy véli, hogy a héber אמונה [*emuná*] szót elméleti, hitbéli igazságnak, azaz egy állítás „nem hamis” volta elfogadásának értelmezni, a szó bibliai, talmudi értelmének félremagyarázása. Az אמונה szó helyes értelmezésének – a szóban forgó korszakokban – a gyakorlat, a morál (a biztonság, a szilárdság, a bizalom, a hűség) és nem az episztemológia területén kell történnie. Az ókereszténység nem véletlenül kezdte el igen hamar a keresztény közösség közösen vallott **hite** által definiálni saját identitását, hiszen éppen ezzel juttatták kifejezésre elszakadási vágyukat a hagyomány, a közös **életforma** követése által definiált zsidó kollektív identitástól. A judaizmus számára a vallási előírások betartása, a hozzájuk kapcsolódó indoklásokkal, magyarázatokkal, értelmezésekkel alkották a vallásosságot, ezt a rendszert semmiképpen nem tekinthetjük pusztán elméleti, teológiai igazságok halmazának.

Seeskin nem vitatja, hogy általánosságban szólva komoly teoretikus eredménynek tekinthető annak megmutatása, hogy egy adott elmélet bizonyos alapelvekből következik. A zsidó hagyomány esetében azonban ez az „elmélet” többek között olyan különböző kifejezési formákat is magába foglal, mint az ima, a gyakorlati élet szabályai, a közös a narratíva, a jogi és az exegetikai *midrások*, a vallási költészet – éppen ezért lehetetlen ezeknek a rendkívül különböző jellegű „elméleti” részeknek egységes alapelvekre történő visszavezetése. Természetesen bizonyos proposíciók elfogadása szükségszerű a judaizmusban is, de amikor a kinyilatkoztatás, a prófécia (vagy ezek interpretációja) a szóban forgó tárgy, akkor előbbre való az információ tartalmánál az annak a forrásába vetett bizalom.¹⁵¹ Ez azt

¹⁴⁹ Magának a teológia szónak is ez az értelme: a logoszt, azaz a tudást keresi a hívő a Theosszal, azaz istennel kapcsolatban.

¹⁵⁰ Lásd: Seeskin, Kenneth: “Judaism and the Linguistic Interpretation of the Jewish Faith”, In: Samuelson, Norbet (szerk.): *Studies in Jewish Philosophy, 1980-1985.*, University Press of America: New York, 1987, 215-234. o.

¹⁵¹ u.o. 222. o.

jelenti, hogy a zsidó hívő előbb fogadja el autoritásnak a forrást (a kinyilatkoztatás Istenét), mint mielőtt teljességében megismerné a kinyilatkoztatás tartalmát. A bibliai és talmudi korban élő zsidók számára a lojalitás Izrael Istenéhez és judaizmus által előírt hagyományos életformához nem annak volt a függvénye, hogy a hívő elegendő filozófiailag alátámasztott ésszerű indokot talált-e a lojalitás fenntartására. Az Istenbe vetett bizalom nem bizonyos állítások elfogadásából deduktív módszerrel kikövetkeztethető konklúzió volt, hanem egy akarati döntés: a hívő mindennel együtt és mindennek ellenére hűséges marad Izrael Istenéhez, Tórájához és népéhez.

Kellner szerint két részre osztandó az arra a kérdésre adott válasz, hogy miért nem alakult ki az ókori judaizmusban szisztematikus teológia. Először is a talmudi judaizmus nem volt térítő vallás. Bár ebben a korszakban is sokan tértek át a zsidó vallásra, de a térítés semmiképpen nem volt kifejezett célja a judaizmusnak. Éppen ezért nem volt szükség arra, hogy részletesen kidolgozzák a misszionarianizmus célját szolgáló elméleti „propagandaanyagot”.

A válasz második része pedig a zsidóság korabeli „konkurenciájához” kapcsolódik: a külső ellenfél, azaz a bálványimádók szintén nem kifejezetten a szofisztikált teológiai rendszerükkel próbálták rossz útra csábítani Izrael fiait. Nem volt tehát sem belső, sem külső kényszer, amely szükségessé tette volna egy komplex dogmatika, vagy teológia kidolgozását.¹⁵²

Kellner szerint a szisztematikus zsidó teológia csak akkor alakult ki, amikor a középkori judaizmusnak az iszlám és a karaiták támadásaival kellett szembenéznie. Mivel akkoriban az iszlám attitűdöt az agresszív misszionarizmus jellemezte, és minthogy a karaitizmus lényegéhez tartozott a rabbinikus zsidóság legitimitásának elméleti alapon történő tagadása, így a zsidó vallási elit is rákényszerült, hogy elméleti válaszokat dolgozzon ki a judaizmust érő teológiai támadásokra. A részletes teológia kidolgozását különösen szükségessé tette, hogy az iszlám és a karaitizmus abszolút monoteista teológiát vallott (és ilyen szempontból komolyabb ideológiai ellenfél volt a Szentháromság tanítását hirdető a kereszténységnél, amelyet a zsidók

¹⁵² Noha a rabbinikus zsidóság valamilyen formában valószínűleg polemizált a görög, a római, a babilóniai politeizmussal, és elméleti szempontból is konkurált a hellenista filozófiával, illetve a korai kereszténységgel, de a rabbinikus irodalom általunk ismert forrásai nem rögzítették a más vallásokkal folytatott részletes hitviták leírását.

nagy része politeizmusnak tekintett). Különösképpen szükségessé tette az alapos elméleti válaszok megfogalmazását az, hogy a muzulmán és a karaita teológusok teljes meggyőződéssel hirdették az isteni inkorporeáltság tanételét, amely igen vonzó volt a tanult zsidó elit számára. Ilyen körülmények között érthető, hogy a zsidó szisztematikus teológia gyakorlatilag rabbi Száádjá Gáonnal kezdődött, aki a 10. századi iszlámmal és a karaitákkal szemben dolgozta ki filozófiai rendszerét.¹⁵³

A szisztematikus teológia és vallásfilozófiai gondolkodás elterjedése azonban nem változtatta meg a korábban „jogkövetési ideálnak” nevezett mentalitást, változatlanul az a zsidó maradt az „ideális hívő” a zsidó nép többsége szemében, aki megtartotta a vallási előírásokat. Ebben a tekintetben – legalábbis látszólag – nem volt különbség az intellektuális elit, azaz a filozófusok, illetve a tömeg között. A középkori zsidó filozófusok döntő többsége, köztük Maimonidész, megfelelt ennek az ideálnak, hiszen noha a judaizmust elméleti igazságok elfogadásaként (is) definiálták, de nem vitatták a *hálákhá* által előírt életforma követésének kötelező mivoltát. Mielőtt Maimonidész megírta a *Tévelygők útmutatóját*, alkotó tevékenységének oroszánrésze a hagyományos vallási irodalom területén nyilvánult meg. Sőt, Maimonidész számára a vallási irodalom terén folytatott tevékenység nem ért véget a filozófiai főmű születése után, élete végéig javítgatta korábbi munkáit és folyamatosan írt újabb vallási responzumokat is.

Sokan kísérelték meg filozófia és jog kettősségének értelmezését a középkori zsidó filozófiában általában, illetve különösen Maimonidész életében és munkásságában. David Hartman, nemrégiben elhunyt amerikai származású, Izraelben élt rabbi és teológus, aki meghatározó alakja volt a vallásos és modern zsidó bölcseletnek, egy rendkívül világos modellt javasolt filozófia és jog viszonyának megértéséhez a judaizmusban. Szerinte négy alapvető tendenciát különböztethetünk meg a filozófia felé mutatott zsidó vallási attitűdök között.¹⁵⁴

Az első modell – az elutasítás. Pszichológiai szempontból meglehetősen könnyen érthető az a vallási reakció, amelyik nem hajlandó komoly formában

¹⁵³ A korszak szellemi légköréről és zsidó filozófiájáról lásd: Sirat, Colette: *A zsidó filozófia a középkorban*, Logos:Budapest, 1999., 23-59. o.

¹⁵⁴ 1979, הרטמן, 19-33.o. Elemzésem, noha fő vonalaiban követi a Hartman által javasolt modellt, azonban a hangsúlyokban és az elnevezésekben több ponton eltérek az általa leírtaktól.

figyelembe venni a filozófia érveit. Mivel a filozófia lényegéhez tartozik, hogy állításait az emberi értelemre és nem egy természetfeletti forrásra alapozza, a hívők egy része úgy érzi, hogy értelmetlen az emberi, tehát *per definitionem* korlátozott és relatív értelem igazságait összevetni az isteni, tehát abszolút igazság tételeivel. Egy filozófus állítása, legyen szó bármilyen elismert és nagy tudású bölcsről, mindig szükségszerűen összehasonlíthatatlanul kisebb súllyal fog latba esni, mint az isteni szó. A filozófia igazsága tehát szükségszerűen alacsonyabb rendű a vallás igazságánál, éppen ezért a vallási igazságokat ismerő ember számára a filozófia tanulása felesleges, sőt káros is lehet. Természetesen ahhoz, hogy valaki ezt a modellt válassza és alkalomadtán könnyű szívvel tudja elutasítani a racionalitás diktálta következtetéseket, tökéletes bizonyosság szükségeltetik abban, hogy a hívő által ismert isteni üzenet autentikus és valóban az isteni akaratot fejezi ki.

A második modell – a filozófiai elitizmus és viselkedési konformizmus. A vallási elit egy része hajlamosnak mutatkozik arra, hogy elismerje: életmódja filozófiai szempontból nem az egyetlen lehetséges, és még csak nem is az egyetlen, vagy leginkább igazolható életmód. Mivel azonban a vallási vezetők tudatában vannak, hogy a más lehetőségek megismerése veszélyt jelentene a tradicionális közösségek fennmaradása szempontjából, ezért bár személyes meggyőződésük szintjén elfogadják a filozófiai igazságokat, de a társadalmi élet szintjén ugyanezeket az igazságokat – a közösség tagjainak érdekében – nem osztják meg az „egyszerű emberekkel”. Ennek az arisztokratikus elitizmusnak az elméleti alapja a kivételes képességűek és a tömeg megkülönböztetése, érzelmi alapja azonban a társadalmi felelősség és szolidaritás érzése. Noha a tömeg nevelhetőségébe vetett hit meglehetősen korlátozott, ugyanakkor a vallási elit éppen a tömeg érdekeit tartja szem előtt, amikor fenntartja a számukra érthető és megnyugtató „vallási mítoszokba” vetett hitet.

Ennek az attitűdnek a jellemzője a filozófiai igazság elfogadása elméleti szinten. Az igazság elfogadása független annak eredetétől, tehát akár a hagyománytól eltérő forrásból is származhat. Sőt, ha a filozófiai igazság ellentétben állónak tűnik a vallási igazsággal, az elit számára akkor is elfogadható, hiszen épp ebben nyilvánul meg a filozófiai elitizmusuk. Ugyanakkor azonban hozzátartozik e modellhez, hogy az elit is szigorúan ragaszkodik a hagyományos életforma

fenntartásához a gyakorlatban, és ebben jut kifejezésre a „viselkedési konformizmusuk”.

Harmadik modell – lemondás a vallásról. A harmadik modell annyiban hasonlít a másodikra, hogy szintén azt feltételezi, hogy a filozófia és a vallás igazsága különbözik. Azonban az ezt a modellt választó hívő nem tudja, vagy nem akarja elválasztani egymástól az élet gyakorlati és elméleti részét. Mivel a filozófia igazsága összeütközésbe kerül a vallás által hirdetett igazsággal, ezért személyes integritása védelmében nem marad más választása, mint a vallási igazság elutasítása. (Napjainkban ez általában a vallásos életforma elhagyásával is jár, míg Maimonidész korában a történelmi körülményekből kifolyólag a harmadik modellt választók valószínűleg nyilvánosan a továbbiakban is fenntartották a látszatot, hogy vallásos életet élnek, és csak a közösség tagjainak figyelő szemeitől távol engedhették meg maguknak a vallási előírások be nem tartását.)

A negyedik modell – harmonizáció. A negyedik modellt választó hívőnek két, egymásnak látszólag ellenmondó feltevést kell elfogadnia: egyrészt azt, hogy az emberi értelem korlátozott; másrészt viszont azt, hogy az emberi értelem a maga lehetőségei között rendelkezik autoritással, és bizonyos racionális igazságok érvénye nem semmisíthető meg azzal, hogy ellentétben állnak a kinyilatkoztatás igazságával. Amikor a hívő ilyen típusú ellentétre bukkan a ráció és a kinyilatkoztatás, azaz az igazság megismerésének két forrása között, akkor nem marad más választása, minthogy a kinyilatkoztatás nyelvét, azaz a Szentírás szövegét metaforaként, vagy allegóriaként értelmezze. Annak a lehetőségnek az elfogadása, hogy a kinyilatkoztatott szöveg jelenthet mást is, mint amit annak szó szerinti olvasata sugall, megnyitja a vallási tartalmak univerzalizálhatóságának lehetőségét a hívő előtt. Az adott vallás igazságai innentől kezdve lefordíthatóvá válnak egy másik – vallási vagy filozófiai – közösség tagjai számára is, akik nem automatikusan fogadják el a kinyilatkoztatás igazságát. Lehetővé válik a kommunikáció a vallási kérdésekről, és a közös szimbolikus nyelv segítségével az egyes kinyilatkoztatások tartalmi lefordíthatóvá és elfogadhatóvá válnak a különböző közösségek tagjai számára. A Szentírás szövegének filozófiai értelmezése ezt a lehetőséget nyitotta meg Maimonidész és követői számára.

David Hartman szerint a maimonidészi életmű egésze értelmezhető arra való törekvésként, hogy a filozófiailag alátámasztott igazság keresésére és elfogadására vallási legitimitást szerezzen. Maimonidész egyik legfontosabb célja annak bizonyítása volt, hogy a logika, a fizika és a metafizika igazságainak elfogadása nem gyengíti meg a vallásos életforma iránti elkötelezettséget. Más szavakkal megfogalmazva: Maimonidész teljes hittel vallotta, hogy a filozófia és a *hálákhá* – a látszólagos ellenmondások ellenére – egy rendszerben és ugyanazon ember életében is harmóniában tudnak létezni egymás mellett.¹⁵⁵

7.2. Maimonidész jogfilozófiája¹⁵⁶

A Hartman által feltételezett összhang Maimonidész vallásjogi és filozófusi tevékenysége között talán sehol nem annyira nyomon követhető, mint Maimonidész jogfilozófiájában. Maimonidész jogi munkásságában megtaláljuk mindhárom klasszikus jogász tevékenységet: a jogelvekről való általános, elméleti gondolkodást, egy adott jogrenden belüli törvényalkotást és a konkrét jogi esetekben való állásfoglalást, illetve döntéshozatalt.

Maimonidész általános jogfilozófiai nézeteiről megfelelő átfogó képet kaphatunk, ha a törvények¹⁵⁷ felosztását vesszük alapul¹⁵⁸

¹⁵⁵ הרטמן, 1979, עמ' 34.

¹⁵⁶ Maimonidész jogfilozófiájának értelmezésében elsősorban David Novak az alábbiakban idézésre kerülő írásai voltak segítségemre, de nagyban befolyásoltak az alábbi munkák is: Rakover, Nachum (szerk.): *Maimonides as a Codifier of Jewish Law*, The Library of Jewish Law: Jerusalem, 1987., Kreisel, Howard: *Maimonides' Political Thought*, State University of New York Press: Albany, 1999, 189-224. o., Halbertal, Moshe: "What is the Mishne Torah? – On Codification and Ambivalence", in: Harris, Jay M. (szerk.): *Maimonides After 800 Years*, Harvard University Press: Cambridge, 2007., 81-112. o.,

לוינגר, יעקב: *דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם: מחקר על המיתודה של משנה תורה*, מאגנס: ירושלים, 1965. (Lewinger műve a továbbiakban: 1965, לוינגר)

¹⁵⁷ Maimonidész *hálákhikus* műveinek törvényfogalma némiképpen, de nem lényegét tekintve eltér az Útmutató törvény fogalmától. Erről lásd:

נוריאל, אברהם: *גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים*, מאגנס: ירושלים, 2000, עמ' 165-171.

¹⁵⁸ Ez a felosztás a Misnához írott kommentár előszavában található meg a legvilágosabb formában, lásd:

הקדמות הרמב"ם למשנה, תרגום יצחק שילת, מעליות: ירושלים, 1992, עמ' 40-42. (A továbbiakban: *הקדמות*: רמב"ם)

1. Az olyan törvények, amelyekre egyértelműen utal a Tóra szövege, és amelyekről nincs vita.

2. Azok a törvények, amelyek mózesi eredetéről nincs vita, de nincs rájuk utaló tórai forrás (e kategória *terminus technicus*: הלכה למשה מסיני¹⁵⁹).

3. Azok a törvények, amelyeket exegetikai szabályok alkalmazásával állapítanak meg, és amelyekről vita van, akár a konkrét törvény értelmezésének szintjén, akár a helyes hermeneutikai elv alkalmazása szintjén.

4. Azok a szabályok, amelyeket a próféták vagy a bölcsek saját autoritásukra támaszkodva hoztak, annak érdekében, hogy a közösség tagjait távol tartsák a tórai szabályok megszegésétől. Miután ezek a szabályok elfogadottá válnak, ugyanolyan kötelező érvényűek, mintha tórai szabályok lennének – szögezi le Maimonidész. (E kategória *terminus technicus*: גזירות.)

5. Azok a törvények, amelyeknek a Tórában nincs ugyan alapja, de sem hozzáadást nem tartalmaznak a Tóra törvényeihez, sem el nem vesznek belőlük, és elsődleges céljuk a társadalom helyes működésének elősegítése.

A jogi autoritás szempontjából az első két kategória tórai törvénynek számít (a *terminus technicus*: מדאורייתא) és az utolsó három kategória viszont emberi, a bölcsek által alkotott törvénynek tekintendő (a *terminus technicus*: מדרבנן). (Maimonidész számára különösen fontos volt hangsúlyozni, hogy kötelező érvényük szempontjából a tórai és a rabbinikus törvények egyenrangúak, azaz egy vallásos zsidó nem kevésbé köteles betartani egy rabbinikus törvényt, mint egy tórait.)¹⁶⁰

7.3. Maimonidész teleológiája: Arisztotelész és a Talmud között

Maimonidész jogelméletének eddig ismertett részletei alapján is világosan kiderült, hogy jogfelfogása szigorúan teleologikus. Magától értetődőként

¹⁵⁹ Az első két kategóriáról Maimonidész későbbi írásaiban némiképpen megváltozott álláspontját lásd: רמב"ם: ספר המצוות, תרגום: יוסף קפאח, מוסד הרב קוק: ירושלים, 1990, עמ' 8-14.

¹⁶⁰ A rabbinikus törvények fajtáinak és pontos meghatározásának értelmezéséhez lásd: לוינגר, 1965, 34-66. o.

kínálkozhatna az az értelmezés, hogy Maimonidész tulajdonképpen csak átvette az arisztotelészi teleológia¹⁶¹ koncepcióját és azt alkalmazta a zsidó jogra. David Novak viszont arra hívta fel a figyelmet, hogy a maimonidészi jogi teleológiának megvannak a talmudi gyökerei.¹⁶²

Maimonidész egy korábban már idézett szövegében azt írja a tanulásra fordított idő beosztásáról:

„Mindenki köteles a tanulásra fordított idejét három részre osztani: egyharmad jusson az Írott Tanra, egyharmad a Szóbeli Tanra, és egyharmadban pedig értse meg, hogy **mi következik egy dolog elejéből, következtesse ki az egyik dolgot a másikból, hasonlítsa össze a dolgokat**, és értse meg a Tóramagyarázatok hermeneutikai szabályait azok alapjáig, és hogy miként következnek a tiltott és a megengedett dolgok abból, amit a hagyományból tanult – és ezt a dolgot nevezik talmudnak.”¹⁶³

Novak a következő talmudi helyen látja a maimonidészi *hálákhá* forrását:

„Rává azt mondta: amikor egy embert az égi bíróság elé hoznak, akkor azt mondják neki: 'Becsületesen intézted az üzleti ügyeidet? Kijelöltél állandó időt a Tóra tanulásra? Teljesítetted a szaporodás parancsát? Vártad a megváltást? Ésszerűen érveltél? **Kikövetkeztetted egyik dolgot a másikból?**'”¹⁶⁴

¹⁶¹ Arisztotelész teleológiájának különböző aspektusairól lásd: Ross, Sir David: *Arisztotelész*, Osiris:Budapest, 1996, 106-112. o, 162-168. o, 239-241. o.

¹⁶² Novak 2005, 225-231. o.

¹⁶³ Hilkhot Talmud Tora 1:11 (Kiemelés tőlem – V.T.). Mivel a szöveg jogi terminus technicusokban gazdag, ezúttal érdemes héberül is idézni:

”וחייב לשלש את זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב; ושליש בתורה שבעל פה; ושליש **יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר**, וידין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שיידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה וענין זה, הוא הנקרא תלמוד”

¹⁶⁴ bSábbát 31a (Kiemelés tőlem – V.T.)

”אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה קבעת עתים לתורה עסקת בפו”ר צפית לישועה פלפלת בחכמה **הבנת דבר מתוך דבר**”

Novak szerint a törvények teleologikus felfogása a maimonidészi jogelmélet legfontosabb jellemzője, és a fogalomra a következő meghatározást adta: „A törvény mindkét területe teleologikusan determinált, azaz teleológiai szempontból kell megérteni és ebből következően – minden olyan esetben, amikor a törvény célja ismert – a törvénynek célja észben tartásával kell engedelmeskedni.”¹⁶⁵

A két fajta törvény teleologikus jellege között van egy jelentős különbség: az isteni törvény léte az ember szempontjából megelőzi annak indokát, azaz előbb vesszük tudomásul, hogy valami isteni parancs, mintsem annak okát megismerhetnénk. Sőt, az isteni törvény célja, és ebből következően az indoka, csak Isten számára tudott bizonyosan. Az ember csak a feltételezéseire támaszkodhat az isteni törvény célját illetően, ennek márpedig az a gyakorlati következménye, hogy az isteni törvény hatálya még akkor sem megkérdőjelezhető, ha az ember számára nagyon valószínűnek tűnik, hogy a történelmi változások – vagy bármilyen más ok következtében – a törvény oka foggyottá vált.¹⁶⁶

Ezzel szemben az emberi törvény esetében a törvény elrendelésének indoka mindig megelőzi a törvény elrendelését, hiszen szükség van a jogalkotói szándékra és jogalkotói érvekre a törvény elfogadtatásához. Éppen ezért az emberi törvény – szemben az istenivel – visszavonható. Maimonidész szerint a rabbinikus törvény esetében az indok előbbre való mivolta a törvény meghozatalával szemben éppen abban nyilvánult meg, hogy a bölcseknek világossá kellett tenniük – legalábbis a velük egy szinten lévő bölcsek számára – hogy milyen okból tartják szükségesnek a rendelkezés bevezetését, hiszen az indoklás nélkül senki nem fogadta volna el a döntésüket.

7.4. A törvény telosza

Maimonidész a tórai és a rabbinikus törvények célját nagyon hasonlóan határozta meg. A rabbinikus törvények korábban már említett ötödik kategóriájára a következő definíciót találjuk:

¹⁶⁵ Novak 2005, 223. o.

¹⁶⁶ Maimonidész sok más zsidó gondolkodóval ellentétben úgy vélte, hogy a Tóra törvényei a Messiás eljövetele után sem fognak megváltozni. Erről lásd: Shapiro, Marc B.: *The Limits of Orthodox Theology*, Littman Library: Oxford, 2004, 122-131. o.

„Az ötödik kategóriába tartoznak azok a törvények, amelyeket az emberek közötti ügyek hatékonyságáról folytatott gondolkodás után láttak szükségesnek megalkotni. Ezekben nincs sem hozzáadás, sem elvétel a Tóra rendelkezéseihez. Ide tartoznak a Tórához kapcsolódó dolgokban az ember jobbá tételét célzó dolgok is.”¹⁶⁷

A törvényalkotás céljának tehát Maimonidész itt részben tisztán a társadalom jólétét szolgáló szabályok meghozatalát, részben pedig a vallási ügyekben való törvényalkotást tartotta.

A tévelygők útmutatójának 3. részében az egész isteni törvénynek hasonló célt jelöl meg:

„Az egész Tórának két célja van: a lélek és a test jóléte. A lélek jóléte azt jelenti, hogy a tömeg elsajátítsa – képességeihez mérten – a helyes nézeteket. E dolgok részben egyértelműen, részben azonban csak példázatokon keresztül kerülnek megfogalmazásra, hiszen nem jellemző az egyszerű emberek tömegeinek természetére, hogy úgy értenék meg ezeket a dolgokat, ahogy valójában vannak. A test jóléte pedig az emberek között adódó élethelyzetek megjavítását jelenti. Ez két módon érhető el: egyrészt hogy ne árthassanak egymásnak, azaz ne engedjék meg senkinek, hogy csak a saját akarata és ereje szabjon korlátot számára, hanem arra kell kényszeríteni, hogy a közjót szolgálják tettei. A másik mód pedig az, hogy az egyéni életben ki kell fejleszteni az emberekben a jó tulajdonságokat, annak érdekében, hogy az állam harmonikusan létezhesen.”¹⁶⁸

Maimonidész feltételezése szerint tehát mind az isteni, mind az emberi törvény minden egyes cikkelye az ember testi és lelki tökéletesítésének célját szolgálja. A törvény valós célja minden esetben filozófiai célt is kell, hogy szolgáljon. A törvényalkotók semmiképpen nem elégedhetnek meg a szabály által elért praktikus haszonnal. Ezt a gondolatot Maimonidész explicit módon is leszögezi az *Útmutató*

¹⁶⁷ רמב"ם: הקדמות עמ' 42.

¹⁶⁸ TU 3:27. E rész értelmezéséhez lásd: Ben Sasson, Yonah: "Law and Justice in the Thought of Maimonides", in: Rakover, Nachum (szerk): *Maimonides as a Codifier of Jewish Law*, Jerusalem, 1987, 129-141. o.

második részének 40. fejezetében, ahol sorra veszi a különböző vezetői típusokat és jellemzi az általuk hozott törvényeket. Maimonidész szembeállítja a törvények (és törvényhozók) két fajtáját:

„Amikor egy olyan törvényt találsz, amelynek – a törvény megalkotójával egyetemben – pusztán az a célja, hogy az állami ügyeket rendezze, azaz visszaszorítsa az igazságtalanságokat és a hatalmi harcokat, azonban egyáltalán nem foglalkozik az elméleti dolgokkal és nem törekszik rá, hogy az emberek intellektuális képességeit¹⁶⁹ a tökély felé vigye, [...] és megelégszik az emberek által elképzelt boldogság megszerzésével, akkor tudd, hogy ez a törvény emberi törvény, és alkotója a korábban említett emberek harmadik csoportjába tartozik¹⁷⁰, azaz azok közé, akiknek csak a képzelő ereje¹⁷¹ teljes.

Azonban, ha olyan törvényt találsz, amelynek előírásai egyaránt gondoskodnak a testi és a szellemi jólétről [...] és első számú céljuk, hogy igaz véleményeket teremtsenek Istenről – dicsőíttessék – és az angyalokról, valamint az embert bölcsebbé akarják tenni, értelemre akarják tanítani, valamint arra buzdítják az embert, hogy a világot a maga valódi mivoltában tanulmányozza, akkor tudd, hogy ez [...] a törvény isteni eredetű.”¹⁷²

Ebben a szövegrészben teljesen egyértelműen jut kifejezésre Maimonidésznek az a nézete, hogy a törvény és a filozófia szervesen

¹⁶⁹ Az eredetiben itt a כוח מדינה kifejezés szerepel, amelyet ibn Tibon így magyarázott meg: „az embernek azt a képességét jelöli, amelynek segítségével gondolkodik, felfogja az érzékek által meg nem ragadható általános törvényszerűségeket.” Smuel ben Rabbi ibn Tibbon: *A Mester művében előforduló idegen szavak magyarázata*, in: Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, Logos Kiadó: Budapest, 1997, 1090. o. (A továbbiakban: ibn Tibbon, *Szavak*)

¹⁷⁰ Maimonidész az Útmutató 2. részének 37. fejezetében azokat az embereket, akik alkalmasak arra, hogy befogadják az isteni kiadást vagy emanációt (שפע) három csoportra osztja: a bölcsök, a próféták és a politikusokra (az állami vezetőkre, hogyha kevésbé aktuális jelentésű szóval akarjuk kifejezni ugyanazt). A szöveg e részében erre az utóbbi csoportra utalt Maimonidész. (A שפע fogalmához lásd: ibn Tibbon, *Szavak* 1108. o.)

¹⁷¹ Az eredetiben: כוח מדמה. A képzelőerő középkori koncepciója nem különbözik lényegét tekintve attól, amit ma értünk a kifejezés alatt, de lásd ibn Tibbon magyarázatát: ibn Tibbon, *Szavak*, 1080. o.

¹⁷² *Útmutató* 2:40, és lásd a héber kiadás 17. jegyzetében szereplő bőséges bibliográfiát.

összefüggenek, az isteninek nevezhető törvények, illetve szabályrendszerek mind szellemi célokat is szolgálnak és nem pusztán gyakorlati előírások.

Azok a törvények, amelyek csakis a gyakorlati hasznot tartják szem előtt, és nem törekszenek az emberek elméleti, metafizikai tudásának gyarapítására is, nem tekinthetők isteni törvényeknek. Maimonidész szerint egy olyan elképzelt, praktikus szempontból tökéletesen működő társadalom, amelyben kiváló erkölcsi tulajdonságokkal rendelkező emberek egy tökéletesen igazságos társadalmat hoznak létre, amely azonban nem tartja értéknek a tudományok s a filozófia kultiválását, akkor ez a képzeletbeli közösség nem a tökéletes társadalom. Sőt, ennek a társadalomnak a hatalmas tévedése, hogy éppen az emberi létezés valódi céljait érti félre, és az emberi létezés esszenciáját, azaz a helyes metafizikai nézetek elsajátítását nem sikerült megértenie. E társadalom tagjai, Maimonidész szerint, lelkük „üdvössége”, azaz a lélek halál utáni megmaradása szempontjából ugyanolyan szinten rekedtek meg, mint egy erkölcstelen és rossz politikai rendet felállító társadalom. A gyakorlati életet irányító normatív rend igazi télosza tehát csakis a metafizikai tudás lehető legszélesebb körben történő elterjesztése lehet.

Az *Útmutató* egy másik fejezetében (3:31) Maimonidész hevesen megtámadja azokat, akik szerint elképzelhető, hogy a vallási törvényeknek nincsen racionálisan belátható célja:

„Létezik az embereknek egy olyan csoportja, amelyik megvetendő dolognak tekinti ha egy törvény okát megadjuk, és ők annak örülnének, ha az emberi értelem nem találná meg az egyes parancsolatok s tilalmak értelmét. Ami arra kényszeríti őket, hogy így gondolkodjanak, az lelkük betegsége [...]. Úgy vélik [...] ha van valami, aminek az emberi értelem egyáltalán semmi értelmét nem találja és az semmi hasznos célt nem szolgál, akkor az bizonyosan Istentől származik [...]. A fogyatékos értelműek e véleményéből az következik, mintha az ember tökéletesebb lehetne Teremtőjénél, hiszen az ember úgy beszél és cselekszik, hogy ezzel a szándékainak megfelelő célt szolgálja, míg az Istenség nem így cselekszik, hanem

olyan dolgokat parancsol meg, amelyek nem hasznosak számunkra, és olyanokat tilt meg, amelyek nem ártanak nekünk. [...] De éppen az ellenkezője az igaz ennek.”¹⁷³

Maimonidész a fejezet folytatásában világossá teszi az álláspontját, miszerint a Tóra minden parancsolata az isteni bölcsesség meghatározta cél szolgálatában áll:

„A 613 parancsolat mindegyike vagy azt a célt szolgálja, hogy egy helyes nézetet közvetítsen, vagy hogy megszüntessen egy helytelen nézetet, vagy pedig, hogy az igazságosságnak egy szabályát közölje, vagy megszüntessen egy igazságtalanságot, vagy pedig, az embereket egy nemes tulajdonság megszerzésére buzdítsa, vagy eltávolítsa őket egy rossz tulajdonságtól. Minden parancsolat három területhez kapcsolódik: a nézetekhez, az erkölcsi tulajdonságokhoz, és az állam vezetéséhez kapcsolódó tevékenységekhez.”¹⁷⁴

Maimonidész szerint tehát minden jogrendszer, de különösképpen a zsidó jog, egyértelműen teleologikus, és a törvények saját rendszerüktől független, magasabb rendű célokat szolgálnak. Ezek a célok részben gyakorlati, részben pedig elméleti jellegűek. A törvények összessége az egyén, illetve az emberi közösség jobbítását szolgálják. A vallási és az állami törvények egyik legfontosabb közös jellemzője, hogy pedagógiai célt próbálnak előmozdítani. A törvények akkor tesznek eleget a funkciójuknak, ha a nekik engedelmeskedő egyének vagy közösségek a törvények betartása által folyamatosan egyre jobbra válnak. Akkor beszélhetünk tehát jó normatív rendszerről, ha a törvények a helyes nézetekre és a helyes cselekedetekre nevelik az alájuk rendelteket.

Amennyiben Maimonidész e szavait tartjuk szem előtt, akkor úgy tűnik, helyénvaló David Hartman korábban idézett értelmezése, miszerint a maimonidészi életmű egyik legfontosabb célja a filozófia és a vallási törvények összhangjának kimutatása volt. Maimonidész számára a metafizikai rend megismerésére, felfogására, kutatására és megértésére nem törekvő társadalomnak vajmi kevés értéke volt.

¹⁷³ Útmutató 3:31

¹⁷⁴ uo.

7.5. Az elméleti és a gyakorlati értelem összefüggése

A középkori filozófia jelenős része számára fontos volt az elme gyakorlati kérdésekkel foglalkozó része, azaz a gyakorlati értelem (vagy más szavakkal: praktikus ész) világos megkülönböztetése egy másik, szintén az emberi psziché részét képező komponenstől, a tisztán elméleti problémák megoldására hivatott elméleti értelem (vagy más szavakkal: teoretikus ész) közötti világos különbségtétel. A gyakorlati értelem által vezérelt filozófiai területek elsősorban a jogfilozófia, az etika és a politikai bölcsélet. Ezzel szemben a metafizika és a teológia az elméleti értelem által vezérelt területek.¹⁷⁵

Maimonidész természetesen elfogadta korának ezt az alapvető distinkcióját, azonban a két kognitív területet nem egymástól elszigetelt mentális faktornak tekinti, hanem feltételezi az aktív kapcsolatot közöttük. Novak szerint Maimonidész az elméleti és a gyakorlati értelem közötti kapcsolat alapján különböztette meg a jogászok három típusát¹⁷⁶:

1. Az átlagos jogász gyakorlati értelme arra alkalmas, hogy megértse annak a jogrendnek a rendszerét, amely keretében működését kifejti. Az ilyen típusú jogász arra képes, hogy egy adott jogrend általános szabályait alkalmazza az elé kerülő konkrét esetekre, és az adott partikuláris rendszer alapelveinek figyelembevételével meghozza a szükséges gyakorlati döntéseket. Ebből az elemzésből világos, hogy ez a típusú jogász nem foglalkozik sem olyan általános jogelméleti kérdésekkel, hogy mely célokat kell, hogy a jogrend szolgáljon, sem pedig elvont metafizikai eszmékkel, vagy akár csak azzal a kérdéssel, hogy milyen transzcendens célokat kell szolgálnia az emberi létezésnek.

2. A törvényhozók második kategóriájába tartoznak az olyan politikai vezetők és jogászok, akiknek a gyakorlati értelmét filozófiai eszmék is befolyásolták. E

¹⁷⁵ A kérdés általános filozófiai kontextusának megvilágításához lásd: Celano, A. J.,: "Phronesis, Prudence and Moral Goodness in the Thirteenth Century Commentaries on the ,Nicomachean Ethics", *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 36, 2007, 5–27. o., és McNerny, Ralph, "Thomistic Natural Law and Aristotelian Philosophy", in Goyette, J., et al. (szerk.): *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, The Catholic University of America Press:Washington, D.C., 2004, 25–42. o.

¹⁷⁶ Novak 2005, 237-238. o.

csoport tagjaira az jellemző, hogy az emberi társadalom nagy, ésszerű összefüggéseire alapozva próbálják létrehozni az adott közösség számára releváns törvényeket, a saját politikai közösségük reális körülményeinek figyelembevételével. Az általuk alkotott törvények tehát figyelembe veszik a gyakorlati értelem legáltalánosabb összefüggéseit, és az elméleti értelem olyan alapvető szempontjait, hogy melyek az emberi létezés végső értelmét meghatározó szellemi faktorok.

3. A harmadik kategóriába pedig azok tartoznak, akiket Novak így jellemez: „az igazi metafizikusok, akiknél a gyakorlati és az elméleti értelem korrelációja kontinuumként írható le.”¹⁷⁷ Novak joggal hívja fel a figyelmet¹⁷⁸ arra is, hogy az *Útmutató* utolsó fejezetében az ember által megszerezhető tökéletesség negyedik szintjéről szóló részben írottak ismét a gyakorlati és az elméleti értelem közötti ideális kapcsolatról szólnak. Akinek sikerül a saját életében megvalósítania az értelem két fajtájának kontinuumát – és ide tartozik a törvényalkotók harmadik típusa –, az jutott el a tökéletesség legmagasabb fokára.

Az *Útmutató* záró fejezetének legvégén Maimonidész ismét összekapcsolja az tisztán teoretikus elméleti tudást a gyakorlati életet irányító tudással. Véleménye alátámasztásául Jirmijá próféta szavait idézi: „Így szólt az Örökkévaló: ne bölcsessége miatt várjon dicséretet a bölcs, ne ereje miatt várjon dicséretet az erős, ne a gazdagsága miatt várjon dicséretet a gazdag, hanem azért várjon dicséretet, aki dicséretet vár, hogy megértett és ismer engem [az Örökkévalót, aki kegyességet, érdemek szerinti igazságosságot, és ítélkező igazságosságot gyakorlok a világon, és ezeket szeretem, így szólt az Örökkévaló]¹⁷⁹” (Jirmijá 9:22-23). A próféta szerint a tökéletességet elérő ember – Maimonidész értelmezésében – az, aki rendelkezik a Maimonidész által felsorolt emberi teljességek közül a negyedikkel, azaz a megszerzett metafizikai tudás tökéletességével.

„Világos, hogy az a tökéletesség, amelynek eléréséért az ember valóban dicséretet érdemel, nem más, mint Istennek a megértése az adott személynek megfelelő szinten. Az ilyen ember megérti az Ő teremtményeire kiterjedő

¹⁷⁷ Novak 2005, 238. o.

¹⁷⁸ u.o.

¹⁷⁹ A bibliai forrást ismét abban a formában idézem, ahogy azt a TU 3:53 szerint értelmezni kell.

gondviselését, amely a létrehozatalukban és az irányításukban nyilvánul meg. Egy ilyen ember élete azután, hogy eljutott a megértés e szintjére, mindig a kegyesség [תּוֹנָה], az érdemek szerinti igazságosság [טַפְּחַן] és az ítélkező igazságosság [צִדְקָה] szellemében lesz, hiszen hasonulni kíván az Ő cselekedeteihez.”¹⁸⁰

A maimonidészi gondolkodásban filozófia és jog összefüggését úgy foglalhatjuk össze, hogy e két terület között a kapcsolat szerves és természetes. Az ember legfőbb célja az *imitatio Dei*. Ennek elméleti összetevője a tiszta, elvont metafizikai igazság megismerésére vonatkozó tudás lehető legtökéletesebb formában való megszerzése, gyakorlati következménye pedig az isteni gondviselés „utánzása”, azaz az igazságosság törvényeinek szellemében való cselekvés. A jogrendszer, azaz a törvények alapelvei és részletei mind azt a célt szolgálják, hogy az embert e magasabb rendű céljai megvalósítására neveljék rá.

¹⁸⁰ TU 3:54

8. A vezető pedagógiai aspektusa

Talán az egész Maimonidész kutatás területén semelyik tárgyról nem született annyi tanulmány, mint az ideális ember és az ideális vezető alakjáról, mindenképpen igaz ez a kijelentés, ha a maimonidészi politikai-filozófia szakterületére vonatkoztatjuk.¹⁸¹ Ugyanakkor ebben a rendkívüli mennyiségű szakirodalomban meglepően kevés szó esik a vezető alakjának pedagógiai aspektusáról. Részemről elsősorban ehhez a területhez szeretnék hozzájárulni dolgozatom e fejezetében.

A közösségen belül elit és a tömeg, azaz a politikai, közösségi vezető vagy vezetők és az általa vagy általuk vezetett közösség tagjainak viszonya korántsem egyértelmű Maimonidész bölcseletében. E fejezetben a tömeg és az elit viszonyát az oktatás lehetőségének szempontjából kívánom tanulmányozni, azaz a fejezet központi kérdése az lesz, hogy vajon lehetségesnek tartotta e Maimonidész, hogy a közösség vezetője vagy vezetői pedagógiai sikereket érjenek el, és tömeget kivezessék a tudatlanság állapotából és megismertessék velük azokat a filozófiai igazságokat, amelyek – Maimonidész szerint – szükségesek a lélek megmaradásához a testi halál után.

A fejezet első részében röviden áttekintem az e területről írott szakirodalom három irányzatát.

A fejezet második részében a különböző maimonidészi szövegek alapján próbálom megválaszolni azt a kérdést, hogy mennyire tartotta lehetségesnek Maimonidész a tömegek helyes filozófiai nézetekre történő nevelését. Ehhez

¹⁸¹ Csak példaszerűen emelek ki a hatalmas mennyiségű szakirodalomból néhány különösen fontosnak ítélt tanulmányt: Berman, Lawrence V.: "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy Is the Imitation of God," *Studia Islamica* 15, 1961., 53–61. o., idem: "Maimonides, the Disciple of Alfarabi" *Israel Oriental Studies* 4, 1974, 154-178. o., Galston, Miriam: "Philosopher-King v. Prophet," *Israel Oriental Studies* 8, 1978, 204–218. o., Melamed, Abraham: *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, SUNY Press: New York, 2002, 26-48. o., Ravitzky, Aviezer: "Philosophy and Leadership in Maimonides", in: Harris, Jay M., (szerk.): *Maimonides After 800 Years*, Harvard University Press: Cambridge, MA, 2007, 257-290. o. (Az utóbbi kötet a továbbiakban: Harris, *Maimonides*.)

kapcsolódva külön fogom tárgyalni Ábrahámnak, mint ideális tanítónak az alakját Maimonidész műveiben¹⁸².

A fejezet harmadik részében az ideális tanár alakjának tárgyalásáról áttérek a reális pedagógus alakjának felvázolására, elsősorban a Tóra-tanulás a *Misné Tórán* található szabályai alapján.

8.1. Pedagógiai pesszimizmus vagy optimizmus?

Maimonidész a zsidó szellemi és közösségi vezető klasszikus alakja.¹⁸³ Életrajzából tudjuk, hogy egyszerre viselte szíven a zsidó kollektíva egészének sorsát, beleértve a különböző kulturáltsági, tanultsági szinten lévő néprétegeket, köztük a tanulatlan zsidó tömegeket csakúgy, mint a kiemelkedő képességű, filozófiai ismeretek megszerzésére alkalmas individuumokat.

Ezzel együtt elképzelhető, hogy különbséget kell tenni Maimonidész, az ember és közösségi vezető, illetve Maimonidész, a filozófus között. Ha Maimonidész életmódját tekintjük kiindulási alapnak, akkor pedagógiai szempontból optimistának kell tartanunk, aki úgy élt és írt, mint aki hisz annak lehetőségében, hogy a tömegek is elvezethetők a helyes filozófiai nézetekhez. Lehetséges azonban, hogy amennyiben Maimonidész írásait életrajzi adataitól függetlenül vizsgáljuk, akkor inkább az fog valószínűnek tűnni, hogy pedagógiai szempontból pesszimista volt, aki – legalábbis filozófiai műveiben – nem hitt abban, hogy a nevelési folyamat hozhat jelentős eredményt a tömegek intellektuális státuszának megváltoztatásában.

Ennek a kérdésnek az eldöntéséhez szükséges megvizsgálni azt, hogy Maimonidész milyen nézetek tanítását vélte szükségesnek a tömegek számára. Mivel pontosan tisztában volt vele, hogy egy társadalmilag, politikailag és kulturálisan ennyire összetett közösség nem tud egy kizárólag racionális alapon indokolt és bizonyított értékrend elfogadása alapján létezni, úgy vélte, hogy a közjó megkívánja

¹⁸² Érdekes megfigyelni, hogy míg Ábrahám az ideális tanító, addig Mózes inkább az ideális törvénykező alakját testesíti meg Maimonidész írásaiban: Ivry, Alfred: "The Image of Moses", in: Harris, *Maimonides*, 113-134. o.

¹⁸³ A vezető alakjának és a vezetés fogalmának kortárs értelmezéséhez lásd pl.: Csepeli György:

Szociálpszichológia, Osiris: Budapest, 2001. 368-377. o. (A továbbiakban: Csepeli 2001.)

bizonyos „mítoszok fenntartását” akkor is, ha azok igazságtartalma egy filozófus számára nyilvánvalóan cáfolható. A társadalmi rend megőrzése tehát megkívánhatja bizonyos esetekben a filozófiai igazság elhallgatását és elhallgattatását. A filozófiailag igazolt, de a tömegek számára veszélyes nézetek elhallgatásának szükségességére némiképpen visszaszóló módon Maimonidész már *A tévelygők útmutatójának* bevezetőjében több helyen is **nyíltan** felhívja a figyelmet. Kijelenti, hogy tanításainak jelentős részét el fogja rejteni az olvasó szemei elől, vagy szándékosan homályosan, metaforikus formában fog fogalmazni, hiszen olyan dolgokat is le fog írni, amelyek tudása megzavarná a felkészületlen olvasót. Maimonidész módszerének igazolására többek között azt hozza fel, hogy maga az isteni cél is e dolgok elrejtése volt.

„Az volt a szándékom, hogy az igazságok csak nagy vonalakban tűnjenek elő, majd ismét legyenek elrejtve, és így ne kerüljek ellentétbe az isteni céllal, amellyel lehetetlen szembemenni, hiszen az [t.i. – maga az isteni akarat – V.T.] rejtette el a tömeg elől az Istenség megértésére vonatkozó igazságokat, ahogy írva van: 'Az Örökkévaló titka – csak az Őt félőknek'. (Tehilim 25:14)¹⁸⁴

Az *Útmutató* bevezetőjében olvasói számára Maimonidész rövid metodológiai bevezetést is ad az értő olvasás technikájának elsajátításához.¹⁸⁵ Előbb felsorolja a filozófiai vagy irodalmi művekben található ellentmondások hét okát¹⁸⁶, majd két dologra irányítja az olvasó figyelmét: egyfelől elismeri, hogy művében ellentmondások vannak, másfelől leszögezi, hogy ezek az ellentmondások nem a véletlen, hanem a szerzői szándék művei.

„Az e könyvben található egymással össze nem egyeztethető dolgok az [ellentmondások – V.T.] ötödik és hetedik oka miatt vannak. Vedd ezt figyelembe,

¹⁸⁴ TU, Bevezető, 12. o. További, a valós szándék elrejtésére szolgáló idézeteket találhatók a bevezetés több más pontján is, lásd pl. u.o. 15., 17., 19. o.

¹⁸⁵ A középkorban komoly irodalma volt az olvasás művészete elsajátításának, erről lásd: Illich, Ivan: *A szöveg szőlőskertjében*, Gond, Palatinus: Budapest, 2001.

¹⁸⁶ TU 21-24. o. Az ellentmondásokról szóló rész általános értelmezéséhez pedig lásd: Fox, Marvin: *Interpreting Maimonides*, University of Chicago Press: Chicago and London, 1990, 67-90. o.

értsd meg igaz jelentését, mélyülj el benne annak érdekében, hogy a könyv egyes fejezetei ne zavarjanak össze.”¹⁸⁷

Az *Útmutató*ban található ellentmondások egyik magyarázata tehát a mű bevezetőjében felsorolt okok közül az ötödik, amely tulajdonképpen a pedagógiai szempontból elkerülhetetlen és az oktatás folyamatával járó szükségszerű rövidítéseket és egyszerűsítéseket jelöli meg az ellentmondások okának. Az ellentmondások második magyarázata a – tartalmi szempontból fontosabb – hetedik ok¹⁸⁸: az ellentmondások szándékos elhelyezésének egyik célja, hogy a szerző felhívja az értő olvasó figyelmét arra, hogy mást mond, mint ami a valós álláspontja. Maimonidész tehát saját maga különböztette meg az *Útmutató* csak a „beavatott” kevesek számára szóló, tehát ezoterikus, és a tömegek számára is megismerhető, azaz exoterikus jelentésrétegeit.¹⁸⁹ Ennek megfelelően Maimonidész klasszikus és modern, rabbinikus és tudományos, vallásos és vallástalan értelmezői között szinte teljes a konszenzus, hogy a maimonidészi életmű egy része csak komoly hermeneutikai erőfeszítés által válik megismerhetővé az olvasó számára. Noha a két jelentésréteg meglétéről közmegegyezés van, az ezoterikus és az exoterikus részek egymáshoz való viszonya állandó viták tárgyát képezi.

A következő bekezdésekben Aviezer Ravitzky¹⁹⁰ felosztását fogom követni a Maimonidész kutatás különböző iskoláinak ezoterizmus-exoterizmus kérdésben elfoglalt álláspontjának ismertetésében.

¹⁸⁷ TU 24. o.

¹⁸⁸ A hetedik ok értelmezéséhez lásd:

לורברבוים, יאיר: "הסיבה השביעית: על הסתירות ב'מורה הנבוכים' עיון מחודש", *תרביץ* ס"ט, תש"ס, עמ' 211-237.

¹⁸⁹ A maimonidészi ezoterizmus értelmezéséhez Sara Klein-Braslavi írt kitűnő összefoglalót. Lásd:

קליין ברסלבי, שרה: *שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם*, מאגנס:ירושלים, 1996
(A továbbiakban: *שלמה*, ברסלבי, קליין)

¹⁹⁰ Az ismertetésben a következő írás szolgált alapul: Ravitzky, Aviezer: "Maimonides - Esotericism and Educational Philosophy", Seeskin, 2005., 300-323 o., (A tanulmány idézése a továbbiakban: Ravitzky, *Esoterism*) Ravitzky kissé más szemszögből és más hangsúlyokkal korábbi tanulmányaiban már foglalkozott e kérdéssel, lásd: Ravitzky, Aviezer: *History and Faith*, Gieben Publisher:Amsterdam, 1996, 205-245, és 246-303. o.

A modern Maimonidész értelmezés két korai meghatározó alakja Leo Strauss¹⁹¹ és Shlomo Pines¹⁹². Mindketten úgy vélték – legalábbis korai írásaikban –, hogy Maimonidész a társadalom jólétét szem előtt tartva igyekezett elrejtetni a tömeg elől azokat a filozófiai meggyőződéseit, amelyeket bár racionálisan bizonyítottak, de társadalmi szempontból veszélyesnek talált. Maimonidész számára tehát a filozófiai és a hitbéli igazság nem mindig volt összeegyeztethető, és ezért az *Útmutatóban* gyakran a „kettős beszéd” módszerét használta. A főszövegben a valódi álláspontját gyakran elrejtette, de az utalások szintjén felfedte igazi nézeteit az értő olvasó számára. Maimonidész számára azért tűnt természetesnek e módszer alkalmazása, mert mély meggyőződése volt, hogy a Szentírás (és a rabbinikus irodalom) ugyanezt a módszert követte: egyszerre hangoztatott a tömegek számára „szükségszerű igazságokat” és a tanult rétegek számára „valódi” igazságokat. Strauss szerint a két fajta igazság címezetei között áthidalhatatlan szakadék tátong, a tömegek soha nem lesznek képesek megérteni a filozófiai igazságokat, ezért örökre a jótékony megtévesztés világában kell, hogy éljenek. Strauss értelmezése szerint tehát Maimonidész igen pesszimista álláspontot képviselt a tömegek nevelhetőségével kapcsolatban, és álláspontját nyugodtan tarthatjuk a pedagógiai pesszimizmus jellegzetes példájának.

Optimizmust mutat ugyanakkor Strauss és Pines álláspontja episztemológiai szempontból: szerintük – ismét hangsúlyozandó, hogy Pines esetében ez csak a korai írásokra igaz – Maimonidész, legalábbis részben, a filozófusok számára megismerhetőnek tartotta a metafizikai igazságokat. A pedagógiai pesszimizmus és az ismeretelméleti optimizmus azonban ismét egy pesszimista konklúzióhoz vezetett Maimonidész titkát illetően: a filozófiai és a vallási igazság alapvetően különbözik.

¹⁹¹ Strauss legfontosabb művei ebben a témában: Strauss, Leo: *Philosophy and Law*, JPS:Philadelphia, 1987., idem: *Az üldöztetés és az írás művészete*, Atlantisz:Budapest, 1994, 45-113. o.

¹⁹² Pines korai álláspontja legvilágosabban az alábbi írásokban kerül megfogalmazásra: Pines, Shlomo: “The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed”, in: Maimonides, *The Guide*, LVII-CXXXIV, o. és idem: “Notes on Maimonides' Views Concerning Free Will”, *Scripta Hierosolymitana* 20, 195-198. o.

A második értelmezői irányzat, melyhez olyan kortárs kutatók tartoznak, mint Sara Klein-Braslavy¹⁹³, Moshe Halbertal¹⁹⁴ és Yair Loerberbaum¹⁹⁵, bizonyos fókig kapcsolódik Pines későbbi álláspontjához, amely, legalábbis az ismeretelméleti kérdésekkel kapcsolatban, lényegesen megváltozott. Pines késői írásaiban¹⁹⁶ azt a nézetet képviselte, hogy Maimonidész szerint még a filozófusok számára is csak a részleges, pillanatnyi illumináció formájában szerezhető meg a metafizikai tudás. A késői Pines szerint Maimonidész tehát leginkább agnosztikusként jellemezhető¹⁹⁷. A Maimonidész kutatók új irányzata azt hangsúlyozza, hogy Maimonidész nem azért adta közre tanításait töredékes és időnként önellentmondásokat is megengedő formában, mert nem hitt a tudás megszerezhetőségében. Sokkal inkább a tudás dialektikus jellegét akarta hangsúlyozni: a metafizikai titkok kutatása csak valószínűsíthető, részleges, pillanatokra „felvillanó”, de sohasem bizonyos tudást eredményezhet. Az *Útmutató* szaggatott, önálló részekből mozaikszerűen összeálló üzenete a harmadik irányzat szerint tehát nem politikai jellegű, hanem hűen tükrözi a metafizika titkaival foglalkozó emberi tudat működését.¹⁹⁸

A harmadik irányzatot – többek között¹⁹⁹ – maga Ravitzky képviseli²⁰⁰, aki úgy véli, hogy Maimonidész munkásságának egésze abba az irányba mutat, hogy a tömeg és az elit közötti distinkció, bár fontos, de nem annyira éles, mint ahogy ezt Pines és Strauss alapján gondolhatnánk. Maimonidész hitt a tömegek nevelhetőségében és a határok átjárhatóságában, és a jó társadalom feltételének

¹⁹³ קליין ברסלבי, שלמה

¹⁹⁴ הלברטל, משה: סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, יריעות:ירושלים, 2001.

¹⁹⁵ לורברבוים, יאיר: "כאילו החכמים והיודעים נמשכים אחר העניין הזה ברצון האלוהי" על תפיסת המשל במורה הנבוכים לרמב"ם" תרביץ עא, תשס"ב.

¹⁹⁶ Pines, The Limitation

¹⁹⁷ Ravitzky véleményem szerint joggal jegyzi meg Pines késői álláspontjának kritikájaként, hogy ha Maimonidész valóban agnosztikus volt, akkor a zsidó filozófia történetében Pines az első, aki megértette az *Útmutató* titkát, és mindenki más, aki a 13. századtól kezdve értelmezte e művet, az tévúton járt. Ez elvileg természetben lehetséges, de azért meglehetősen valószínűtlen feltevés lenne. Lásd: Ravitzky, *Esoterism* 317. o.

¹⁹⁸ Lásd Ravitzky kritikai megjegyzéseit és kérdéseit ezzel az irányzattal kapcsolatban is: Ravitzky, *Esoterism* 318-319. o.

¹⁹⁹ Ide sorolható még David Hartman, Zeev Harvey és mások.

²⁰⁰ Ravitzky, *Esoterism* 306-313. o.

tartotta, hogy a közösség vezetői biztosítsák annak feltételeit, hogy a közösség tagjai eljuthassanak a béke fenntartásához szükséges hittételeket elfogadásától a filozófiailag is helyes nézetek megértéséig és elfogadásáig. Ravitzky szerint ezt bizonyítja, hogy Maimonidész a zsidó nép egésze számára írott hálákhikus műve, a *Misné Tóra* első részében a zsidó jogi kereten belül bevezetést ad az arisztotelészi fizika és metafizika alapigazságaiba, illetve az a tény, hogy követői úgy értelmezték szavait, hogy a Biblia metaforikus formában filozófiai igazságokat közöl, és ezért a tömegek számára is érthető formában próbáltak filozófiai magyarázatokat írni a Szentírás különböző könyveihez.

Szerénytelenség lenne részemről azt képzelni, hogy a Maimonidész értelmezéséről folyó filozófiatörténeti vitában én fogom eldönteni, hogy kinél van az igazság, ám szerencsére ez dolgozatom tárgya szempontjából nem is szükséges. Ugyanakkor Maimonidész bölcséletének nevelésfilozófiai aspektusa szempontjából nagyon fontos Ravitzky egyik – véleményem szerint legfontosabb – kritikai észrevétele Strauss és Pines pedagógiai pesszimizmusával kapcsolatban. Ravitzky az elméletük hibájaként rója fel, hogy a maimonidészi opuszt nem kezelik egységes alkotásként. Ha Maimonidész valóban annyira nem hitt a tömegek nevelhetőségében, mint ahogy azt Strauss véli, akkor ezzel egyben azt is sugallja, hogy Maimonidész teljes hozzájárulása a vallásjog területéhez tulajdonképpen nem több ügyes szemfényvesztésnél. Ezzel szemben Maimonidész munkásságának egésze azt sugallja, hogy noha a tömeg és az elit közötti distinkció igen fontos, de korántsem átjárhatatlan a két csoportot elválasztó határ. A következő részben ebből az alapfeltevésből kiindulva fogom elemezni a maimonidészi forrásokat.

8.2. A vezető mint pedagógus

Mivel Maimonidész szerint a Tóra egyik legfontosabb célja a zsidó nép (és az emberiség) igaz véleményekre nevelése, és minthogy azt is leszögezte, hogy az emberi teljesség az igaz nézetek elsajátításában van, ezért természetes, hogy az *Útmutatóban* több helyen is foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy a Tóra szerint az igaz nézetek milyen kategóriákba sorolhatóak be. A maimonidészi igazságkategóriák alapfogalmainak meghatározását és kifejtését fiatalkori logikai művének nyolcadik

fejezetében találjuk.²⁰¹ Maimonidész e fejezetben négy alapkategóriáról beszélt, amelyek egy részének közös nevezője az, hogy konklúziójuk nem szorul bizonyításra, hiszen premisszáik igazságtartalma minden racionális lény számára nyilvánvaló, más részüknek viszont az a közös nevezője egymással, hogy konklúziójuk bizonyítása logikai úton csak a – deduktív logikai úton nem bizonyítható – premisszák elfogadása után válik lehetségessé.

Az első kategória az érzékekkel tapasztalható (azaz szenzibilis) igazságok²⁰², mint például az, hogy egy adott dolog fehér-e vagy fekete. A második kategóriába tartoznak az alapvető, intelligibilis vagy axiomatikus igazságok²⁰³, mint például az, hogy egy adott dolog része kisebb, mint maga a dolog egésze. A harmadik kategóriába tartoznak az „általánosan tudottnak elfogadott igazságok”²⁰⁴, mint például az olyan normatív állítások, mint hogy a jót jóval kell viszonzni. A negyedik kategóriába főként az olyan „konvencionális igazságok”²⁰⁵ tartoznak, amelyeket csak az egyes partikuláris tradíciók igazolnak önmaguk számára.

Az érzékekkel tapasztalható és az intelligibilis alapigazságokról nincs vita a különböző kultúrák tagjai között, és ezek az igazságok meggyőző módon bizonyíthatóak logikai eszközökkel. Ezzel szemben az „általánosan ismertnek elfogadott igazságok” és a „konvencionális igazságok” kérdésében vannak kulturális különbségek az emberiség különböző vallási és kulturális csoportjainak tagjai között, és bizonyításuk is csak akkor lehetséges, ha sikerül megegyezni a premisszák elfogadásáról.²⁰⁶

²⁰¹ רמב"ם: מלות ההגיון, מאנגס:ירושלים, 1987. (תרגום: משה אבן תיבון). A továbbiakban Maimonidész,

Higájon

²⁰² A héber terminus technicus: מוחשיים. Lásd: Maimonidész, *Higájon*, 44. o.

²⁰³ A héber terminus technicus: המושכלות הראשונות. Lásd: Maimonidész, *Higájon*, 44-45. o.

²⁰⁴ Lásd: Maimonidész, *Higájon*, 45. o. Ez a némileg körülményes megfogalmazás adja vissza talán azt az eredetileg arab *terminus technicus*t, amelyet héberül מפורסמות-nak, angolul pedig *things generally accepted as known*-nak szoktak fordítani. Az eredeti arab terminus *ál-máshurát* a görög *endoxa* fordítása. Lásd erről Schwartz jegyzetét: *Útmutató* 1:2, 16. jegyzet, és Pines jegyzetét: Maimonides, *Guide* 1:2, 7. jegyzet, 24. o.

²⁰⁵ A héber terminus technicus: מקובלות. Lásd: Maimonidész, *Higájon*, 46. o.

²⁰⁶ Lásd: Maimonidész, *Higájon*, 46-49. o.

Az igazságok négy kategóriájának áttekintése után rátérünk a Tórának és a vezetőnek a nevelésben betöltött szerepére.

8.3. A Tóra, a vezető és az általánosan ismertnek elfogadott igazságok

Maimonidész filozófiájában központi helyet foglal el az *imitatio Dei* elve, miszerint az embernek törekednie kell arra, hogy cselekedeteiben hasonlatossá váljon az isteni cselekedetek attribútumaihoz.²⁰⁷ Ezen elv szerint az autentikus vezető az isteni törvénnyel összhangban jár el és a Tóra szellemének megfelelően neveli a népet. Mint mindenben, így a tanításban és a törvényalkotásban is Isten kell, hogy az ember mintája legyen, a bölcs vezető tehát követi a Tóra-adásnál felállított modellt. Mint a következő szövegrészletből kiderül, az isteni törvényalkotó sem pusztán intellektuális törvényeket írt elő, hanem a társadalmi béke fenntartásához szükséges nézeteket is tanított, még akkor is, ha ez utóbbiak filozófiai szempontból nem feltétlenül igazolhatóak:

„Tudnod kell, és figyelemmel kell lenned arra, hogy a Tóra általánosságban jelölte ki célként a helyes nézetek elsajátítását, amelyek segítségével elérhető a legmagasabb teljesség és amelyekben hinni kell. Ilyenek Isten létében, egységében, tudásában, akaratában és a világ előtti létében való hittételek. Ezek mind a végső célokhoz tartoznak, és részleteik megértése csak sok előzetes nézet elsajátítása után válik lehetségessé. A Tóra olyan hittételek elfogadását is előírta, amelyek a közösség politikai helyzetének jobbá tételét szolgálják, például hinni kell abban, hogy az Ő – áldassék – haragja felgerjed azok ellen, akik fellázadnak Ellene, és ezért kell félni és óvakodni parancsolatainak megszegésétől. [...]

Értsd meg alaposan, amit a hittételekről mondtunk, vannak olyanok, amelyekben maga a parancsolat vezet el a helyes meggyőződéshez, mint például Isten egységének, időben a világot megelőző létének, és az isteni anyagtalanságának tétele. És vannak olyan hittételek, amelyek ahhoz szükségesek,

²⁰⁷ Az *imitatio Dei* elv egyik legfontosabb kifejtését az *Útmutató*ban lásd: *Útmutató* 1:54. A fogalom elemzéséhez lásd: Kreisel, Howard: "Imitatio Dei in Maimonides' Guide for the Perplexed", *AJS Review* 19, 1994, 169-211. o.

hogy megszűnjék az emberek közötti igazságtalanság, és a jó tulajdonságok viszont interiorizálódnak az emberekben. Ilyen hittétel például az, hogy Isten megharagszik azokra, akik igazságtalanságot követnek el.”²⁰⁸

Maimonidész ezen a ponton a zsidó vallás egyik alapvető tételét, a jutalom és büntetés tanítását is érintette. Noha e hitelvnek a lényegét nem támadta meg, hiszen Maimonidész nem mondta, hogy ne lenne jutalom és büntetés, azt viszont egyértelműsítette, hogy csak a tömeg képzele, hogy a jutalom és a büntetés (illetve az isteni harag felgerjedése) miatt kell megtartani a Tóra parancsolatait. A téma fontosságát bizonyítja az, hogy Maimonidész éppen ezt a területet választotta a társadalmi szempontból „szükségszerű”, ám filozófiai szempontból hamis állítások szemléltetéséhez, hiszen a jutalom és büntetés elvét a 13 hitelv közé is felvette.²⁰⁹ Az az elképzelés, hogy Isten megharagszik a bűnösökre – legalábbis szó szerinti formájában – filozófiai szempontból nemcsak badarság, hanem blaszfémia is, hiszen emberi tulajdonságokkal írja le Istent. Mint Maimonidész világosan kifejtette az *Útmutató* korábbi fejezeteiben, Istennek nem tulajdonítható semmilyen emberi jellemző, Isten emberi fogalmakkal tökéletesen megismerhetetlen és leírhatatlan. A Tórában Istenre vonatkoztatott antropomorfikus jelzők kizárólag metaforikus formában értendők, és – mint a fenti idézetből is kiderült – a társadalom jólétét szolgálják azzal, hogy az egyszerű ember számára is érthető retorikai eszközök használatával kommunikálják a helyes viselkedés szabályait és azok fontosságát. Isten a közösség jóléte érdekében szükségesnek tartotta, hogy a Tórába bekerüljön az isteni harag tanítása, még akkor is, ha Isten nyilvánvalóan „tudta”, hogy maga az isteni harag fogalma is abszurd, és a tartalma filozófiai szempontból valótlanyságot állít. Maimonidész a következő szavakkal tette világossá a metafizikai igazság mibenlétét:

²⁰⁸ TU 3:28

²⁰⁹ Maimonidész jutalom és büntetés felfogásáról Menachem Kellner úgy véli, hogy nem vehetjük szó szerint a Perek Chelekben leírtakat. Maimonidész saját szavait lásd: Maimonidész, *Hákdámot*. Kellner értelmezését lásd: Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything*, Littman Library:Oxford, 2006, 149-163. o. A maimonidészi jutalom és büntetés elv hatástörténetének rövid összefoglalójához lásd: Shapiro, Marc B.: *The Limits of Orthodox Theology*, Littman Library:Oxford, 132-138.

„Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Neki tulajdonságai lennének, hanem hogy cselekedetei hasonlóak az olyan emberi cselekedetekhez, amelyek nálunk a tulajdonságainkból, a lelki diszpozícióinkból származnak, de ez nem jelenti azt, hogy Neki – áldassék – lelki diszpozíciói vannak.”²¹⁰

Maimonidész következtetése egyértelmű: az isteni példának megfelelően kell tehát eljárnia az emberi vezetőnek is – ha szükségesnek látja, taníthat a közösség jólétét szolgáló, de nem feltétlenül igaz nézeteket is. Ezzel együtt természetesen nem kétséges, hogy az igaz vélemények tanítása jelenti a Tóra fő célját. A társadalmi közérdeket szolgáló, „szükségszerű” nézetek taníthatósága csak annak következménye, hogy Maimonidész tudatában volt az „emberi kondíció” realitásainak és nem voltak olyan illúziói, hogy az elvont és összetett filozófiai igazságok megismerése mindenki számára egyforma mértékben lehetségesek a világ jelenlegi – azaz megváltás előtti – állapotában.

Noha nagyon fontos az éles cezúra megtartása a történelmi és a történelem utáni idők között Maimonidész bölcseletében, és a messiási napok, vagy az idők végezetének leírásából nem szabad messzemenő következtetéseket levonni politikai realizmusa, társadalomfilozófiája vagy nevelésfilozófiája szempontjából, de ezzel együtt fontos röviden áttekinteni Maimonidész messiási vízióját az ember nevelhetősége lehetőségének szempontjából.²¹¹

²¹⁰ TU 1:54. Maimonidész filozófiájának különösen fontos részét képezi a radikálisan elutasító álláspontja az antropomorfizmus minden formájával szemben, illetve híres negatív isteni attribútumok teóriája (azaz a *via negativa*), az *Útmutató* első részének 51-60. fejezetéig tartó rész elsősorban ezzel foglalkozik. E teológiai szempontból kiemelkedően fontos téma azonban nem képezi dolgozatom tárgyát, így erre nem térek ki. E témának hatalmas a szakirodalma, így itt csak jelzésszerűen tüntetek fel néhány fontosabb tanulmányt: Buijs, Joseph A.: „The Negative Theology of Maimonides and Aquinas”, *Review of Metaphysics* 41, 1988., 723-738 o.; Kasher, Hannah: „Self-cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides’ Theology”, *Harvard Theological Review* 87, 1994, 461-472. o.; Wolfson, Harry Austryn: „Maimonides on Negative Attributes”, in: Hyman, Arthur (szerk.): *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, Ktav: New York, 1977, 411-443. o. Meg kell említeni továbbá a következő fontos tanulmányt Maimonidész talmudi antropomorfizmusokhoz fűzött interpretációjáról:

לורברבוים, יאיר: "על דעתם של החכמים ז"ל לא עלתה ההגשמה מעולם" (מורה הנבוכים א, מו) : אנתרופומורפיות בספרות חז"ל – סקירת מחקר ביקורתית, בתוך: מדעי היהדות 40, 2000, עמ': 3-54.

²¹¹ Maimonidész messiási korról vallott nézeteinek legrészletesebb elemzése Aviezer Ravitzky nevéhez köthető:

A messiási korról Maimonidész legrészletesebben a *Misné Tóra* utolsó könyvének utolsó kötetében, a *Királyok és háborúik szabályai* című részben írt.²¹² Összetett eszkatológiai víziójának csak a nevelés lehetőségébe vetett hit szempontjából jelentős részével fogok foglalkozni, nem térek ki a maimonidészi messianizmus egyéb aspektusaira.

Maimonidész a Messiás részletes jellemzését azzal kezdi, hogy leszögezi: a megváltást elhozó személy nem csodatevő, akinek azzal kellene bizonyítani megváltói mivoltát, hogy a természet törvényeitől eltérő dolgokat hajt végre.²¹³ Ezt követően viszont a következő szavakkal jellemzi a Messiást:

„Majd ha megjelenik egy Dávid házából való király, aki őséhez, Dávidhoz hasonlóan a Tórán – beleértve az Írott és a Szóbeli Tant – elmélkedik és annak parancsolataival foglalatostkodik, és rákényszeríti Izrael egészét, hogy tartsa meg és

רביצקי, אביעזר: על דעת המקום, כתר:ירושלים, 1991, עמ' 74-104.

Továbbá:

פונקנשטיין, עמוס: תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, עם עובד: תל אביב, 1993, עמ' 103-156.
Scholem, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, Atlantisz: Budapest, I. kötet 83-130. o. A tanulmányban a Maimonidésszel foglalkozó rész: 117-125. o.
Balázs Gábor: „A messiási álom Maimonidész filozófiájában”, *Szombat* 14/2, 2012, 11-13. o.

²¹² A lubovicsi haszid irányzat egyes csoportjainak a Messiás kilétéről és eljövételéről vallott nézeteinek ismeretében tulajdonképpen akár meglepőnek is tűnhet, hogy a zsidó.com-on megtalálható e szöveg magyar fordítása, hiszen teljesen világos belőle, hogy Maimonidésszel semmiképpen nem összeegyeztethető az az elképzelés, amely Menachem Mendel Schneersonban látta a Messiást. Ezzel a szöveggel kapcsolatban is igaz, ami a többi lubovicsi fordítást is jellemzi: használható, de óvatosan kezelendő, mert időnként a pontatlanságok ideológiailag céltudatosnak tűnhetnek. (Érdekes, de feltehetően véletlen, hogy még a címet is pontatlanul fordították: „Királyok és háborúi” áll a honlapon „Királyok és háborúik” helyett. A szöveget lásd:

zsidó.com/konyv/94/1528/Misne_Tora_-

_a_zsidó_jogtar/Birak_konyve___A_kiralyok_es_haborui_torvenyei)

A *Királyok és háborúik szabályai* című rész idézése a továbbiakban: HM

²¹³ HM 11:3, A középkorban a zsidó messiási elképzelések természetesen sokfélék voltak és nem mindenki értett egyet Maimonidész „politikai realista” elképzeléseivel. A középkori zsidó filozófiában elfogadott messiási elképzelésekről lásd:

שוורץ, דב: הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, אוניברסיטת בר אילן:רמת גן, 1997.

erősítse meg a Tórát ott, ahol meggyengült, valamint [e király] megvívja az Örökkévaló háborúit, akkor ez feltehetően a Messiás.”²¹⁴

A Messiás tehát elsősorban a Tórában és annak parancsolataiban járatos vezető lesz. Személyiségének jellemzésében az első ige, amelyet Maimonidész használ: „elmélkedik a Tórán” (הוֹגָה בַּתּוֹרָה). Ugyanebben a hálákhában Maimonidész azt is a messiási ismérvek közé sorolja, hogy „kijavítja az egész világot, hogy együtt szolgálják az Örökkévalót”. A „kijavítás” fogalmának pontos jelentése és módja ugyan nem világos, de a szövegkörnyezetben semmi nem utal rá, hogy ez erőszakkal és hódítással történne. A hálákhá következő része – amely egyébként a pre-modern *Misné tóra* kiadások nagy részéből a cenzúrának „köszönhetően” hiányzik – Jézussal és Mohameddel foglalkozik, akiknek éppen oktatási szempontból pozitív szerepet (is) tulajdonított. Maimonidész leszögezte, hogy a világ Teremtőjének bölcsességét az ember nem értheti meg, és így ne várjunk arra magyarázatot, hogy miért idegen népek prófétáin keresztül kívánta Isten eljuttatni a népekhez a Tóra igazságát, de minden esetre nekik köszönhető, hogy:

„az egész világon elterjedt már a Messiás gondolata, a Tóra egyes tanításai és egyes parancsolatai, és e dolgok eljutottak a távoli szigetekre és számos körülméletlen szívű néphez [...] és amikor megjelenik a Messiás és sikerrel jár, felemelkedik és magasra tör, akkor valamennyien megtérnek és tudni fogják, hogy atyáik öröksége hazugság volt, és őseik prófétai megtévesztették őket.”

Maimonidész itt egy olyan felismerési folyamatot írt le, amely során a tudás akkumulatív folyamatként és egymásra épülő rétegekként sajátítható el. A pogány népek úgy vezethetőek el az igaz Istenre vonatkozó tudáshoz, hogy fokozatosan ismerik meg a Szentírás tanításait és azok igazságát. A leírás szerint a nem-zsidók Jézus és Mohamed követői által terjesztett bibliai eszmék segítségével, az általuk is elfogadott részigazságok alapján lesznek majd képesek felismerni az igaz Messiást és a Tóra helyes – azaz rabbinikus zsidó – értelmezését. A megváltáshoz a maimonidészi elképzelés szerint tehát nem a csodák, vagy a háborúk vezetnek el,

²¹⁴ HM 11:4

hanem a tanulási folyamat végeként bekövetkező kognitív változás: az igazság felismerése az egész világ által.

Ezzel a szemlélettel áll teljes összhangban a *Misné Tóra* utolsó két hálákhája, amelyek közül az egyikben Maimonidész kijelenti, hogy a bölcsek nem a világi hatalom megszerzése és a testi örömek elérhetősége miatt vágytak annyira a messiási napok eljövételére, hanem azért, hogy

„legyen idejük foglalkozni a Tórával és a bölcsességgel, annak érdekében, hogy érdemesek legyenek az eljövendő világra, és ne legyen, aki sanyargatja őket és elvonja idejüket.”²¹⁵

A világbéke funkciója tehát az emberiség intellektuális előrelépésének biztosítása és a feltételek megteremtése a nyugodt elmélkedéshez és tanuláshoz. A jelenlegi világhelyzetben pedig úgy tűnik, hogy a gyakorlati élettel, és a politikai, társadalmi léttel szükségszerűen velejáró gondok és nehézségek azok, amelyek megakadályozzák az emberiség nagy tömegeit abban, hogy már a történelmi időkben felismerhessék a létezés igazi értelmét és célját. A történelem viharai során csak a kevés kiváló egyén, azaz a filozófiával foglalkozó szellemi elit képes a valós célok helyes azonosítására, és csak ők szentelik magukat az igazán értékes tevékenység – az elmélkedés – művelésének, de a messiási idők történelem utáni fázisában mindenki számára ez lesz az élet célja. E szövegben tehát Maimonidész pedagógiai optimizmusát látjuk megnyilvánulni, legalábbis a történelem egy késői, de minden jellemzőjét tekintve határozottan evilági fázisában lehetségesnek tartotta, hogy a tudatlanság teljes egészében eltűnjön a világról és mindenki a tanulásnak és az elmélkedésnek szentelje ideje nagy részét. Hasonló szellemben íródott a *Misné Tóra* utolsó hálákhája is:

„abban az időben nem lesz éhség és háború, a finomságokból annyi lesz, mint a föld porából, és az **egész világ** semmi mással nem fog foglalkozni, csak az Örökkévaló ismeretével. Így aztán Izrael [gyermekei] nagy bölcsek lesznek, akik tudják a nehezen érthető dolgokat is, és az ember kapacitásának határain belül

²¹⁵ HM 12:4

megismerik Teremtőjüket, ahogy írva van: 'mert megtelik a világ az Örökkévaló ismeretével, ahogy a víz befedi a tengert' (Jesájá 11:9).²¹⁶

A messiási világban úgy tűnik az egész emberiség, és nemcsak a zsidók jutnak el a felismeréshez, hogy a helyes metafizikai ismeretek megszerzése jelenti az ember számára a teljességet és a lélek számára az „üdvözülést”.

A zsidók kiemelt szerepe abban lesz, hogy ők lesznek a népek tanítói, a legnagyobb tudósok, akik mivel legrégebben foglalkoznak a Tóra (rejtett és nyilvánvaló) igazságaival, ezért a tudás megszerzésének folyamatában helyzeti előnyt élveznek. (Ez Maimonidésznek a tudásról, mint akkumulatív folyamatról való nézeteinek az ismeretében nem meglepő következtetés.) Ugyanakkor Maimonidész a világ utópisztikusnak tűnő képének felvázolásakor sem veszi el a rá jellemző realizmust, és leszögezi, hogy Isten megismerése – azaz a végső metafizikai igazságok megértése – csak „az ember kapacitásának határain belül” lesz lehetséges még a messiási korban is. Nem vizionálja tehát az emberi természet megváltozását, vagy egy olyan létezési lehetőséget, amikor a test korlátai többé már nem szabnak határokat az emberi intellektuális teljesítőképesség számára. Hasonlóan fontos szem előtt tartani, hogy a messiási napok még e történelmen túli időszaka sem azonos Maimonidész szerint az eljövendő világ eszkatológiai fázisával, hiszen a bölcsek – illetve az emberiség többi része – azért tanulnak, hogy a tanuláson keresztül megszerzett ismereteknek köszönhetően érdekesüljenek az eljövendő világra.²¹⁷

8.4. A Messiás és a nevelési szempont az Útmutatóban

Hasonló képet kapunk az *Útmutató* a messiási időkkel foglalkozó – talán meglepően kevés – fejezetéből is.²¹⁸ Maimonidész az *Útmutató* második részének 29. fejezete elején azt hangsúlyozta, hogy a tömeg a jelen korszakban – azaz a Messiás eljövetele előtt – nem érti, vagy csak félreértelmezi a próféták tanításának

²¹⁶ HM 12:5 (kiemelés tőlem -V.T.)

²¹⁷ Lásd HM 12:4

²¹⁸ TU 2:29, 2:36, 3:11.

igaz jelentését, és ezért hiszik azt, hogy Jesájá²¹⁹ és Jeremijá²²⁰ a természet törvényeinek megváltozásáról szólnak látomásaikban. A próféták által leírt csodálatos természeti jelenségeket Maimonidész következetesen politikai allegóriaként értelmezte, amelyekben a háború és a történelmi katasztrófa, illetve a béke és a nyugalom állapotát jelentik a prófétai vízió képei. A fejezet további részeiben is markánsan kifejezésre jut Maimonidész erősen anti-apokaliptikus szemlélete és ragaszkodása a természet törvényeinek állandóságához és megmásíthatatlanságához.

Maimonidész az *Útmutató* második részének 36. fejezetében visszatért az emberi teljesség és az ideális állapot kérdésének tárgyalásához. Ebben a részben Maimonidész számára elsősorban Arisztotelész *Etikája*²²¹ szolgált hivatkozási alapnak, és nem a prófétai könyvek. Az itt kirajzolódó kép tulajdonképpen a *Misné Tóra* végén felvázolt utópia részletes kifejtése, annak politikai kontextusa nélkül. Az itt megjelenő emberkép a szellemi teljesség állapotába került, az aktív intelligenciával összekapcsolódó ember világát írja le, akit már nem zavarnak az elmélkedésben és a spirituális világra való koncentrációban a hétköznapi világ anyagi gondjai.

„Ez az ember, akit itt leírtam – akinek minden kétség nélkül tökéletesen fog működni a képzelőereje, és az intellektuális tökéletesedésével összhangban emanálódik rá az aktív intelligencia kisugárzása – kizárólag a csodálatos isteni dolgok megértésével lesz elfoglalva, nem fog meglátni és megérezni Istent és angyalain kívül semmi mást, és tudásában kizárólag az igaz vélemények, valamint az emberek egymás közötti viszonyának kijavítására vonatkozó ismeretek lesznek jelen.”²²²

Ebben a fejezetben a *Királyok és háborúik szabályaiban* található leíráshoz képest sokkal szofisztikáltabb és részletesebb formában kerül kifejtésre az egyén

²¹⁹ Például Jesájá 29. fejezet.

²²⁰ Például Jeremijá 23. fejezet.

²²¹ Maimonidész az etikának arra a részére utal, ahol Arisztotelész az ember biológiai funkcióinak működése alapján lényegében egyenlőségjelet tesz állat és ember között, és kifejti, hogy az ember *differentia specificuma* az intellektuális tevékenység. (Lásd: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó: Budapest, 1987, 3:13, 1118a-b. 82-84. o.)

²²² TU 2:36.

által elérhető teljesség fogalma. A leírásban Maimonidész szabadon használta a neoplatonikus arisztotelianizmus fogalomrendszerét, hiszen ezt a művét már a tanult keveseknek szánta, akik otthonosan mozogtak ebben a fogalmi körben is. Ezzel együtt a megváltottság állapotának politikai aspektusa itt ugyanúgy komoly hangsúlyt kap, mint a tömegeknek (is) szóló hálákhikus műben. Igaz, a fejezet folytatásában a politikai aspektus más hangsúllyal jelent meg, mint a *Misné Tórán*ban, hiszen Maimonidész itt nem a Messiás király dicsőségét és Izrael vallási-intellektuális értelemben való dominanciájának a világ népei által történő elismerését emelte ki, hanem azt, hogy a kiváltságos egyének, azaz a prófétai állapotba eljutottak számára mekkora akadályt jelentenek a folyamatos intellektuális emelkedettség állapotának fenntartásában a világ problémái. Maimonidész részletezte, hogy még az ősatyák (pontosabban: Jákob) és Mózes is elvesztették a prófétai képességeiket, amikor életük során a legnagyobb gyakorlati nehézségekkel kellett szembenézniük. A fejezet utolsó soraiban Maimonidész explicit módon megfogalmazta, hogy a prófécia képessége csak a messiási kor elhozta politikai nyugalom és béke állapotában fog visszatérni a zsidókhoz, azaz akkor, ha visszaáll a zsidó állam politikai szuverenitása és Izrael népe visszatér ősei földjére, ahol nem kell üldöztetést elszenvednie a nem zsidó népektől.²²³

Végül, az *Útmutató* harmadik részének 11. fejezetében Maimonidész minden az emberek között létező konfliktusért és problémáért a tudatlanságot tette felelőssé. Csak az érdekesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy ennek a fejezetnek még a retorikája is igazolni látszik Leo Strauss interpretációját, aki Maimonidészben a „középkori Aufklärung” képviselőjét látta.

„Mint a vak, aki mivel nem lát, mindig elbotlik és megsérti magát és másokat, **minthogy nincs, aki vezesse**, ilyenek az emberek különböző csoportjai is: minden ember tudatlanságával egyenes arányban fog nagy károkat okozni magának és embertársainak [...] És ha az embernek lenne olyan tudása saját emberi formáját illetően, mint amilyen látási képessége van a szemnek, akkor megszűnnének az emberek által önmaguknak és társaiknak okozott károk. Hiszen az igazság tudásával

²²³ A maimonidészi messianizmus utópisztikus jellegének értelmezéséhez lásd még:

ערן, אמירה: "אוטופיה וריאליה במשנת הרמב"ם וריה"ל ביחסם לארץ ישראל", *טורא ד*, 1996, עמ' 117-146.

eltűnik az ellenségesség és a gyűlölet, és abbamarad az emberek között az egymásnak való károkozás.”²²⁴

Mint a kiemelésből látszik ebben a fejezetben is kifejezésre jut Maimonidész pedagógiai optimizmusa: az emberiség azért viselkedik vak módjára, mert nincs, aki vezesse, és nem pedig azért mert hiányzik belőle a látás képessége. Ha azonban a látás képessége megvan az emberben, akkor remény is van: ha eljön a Messiás és felújul a prófécia képessége, akkor a tömegek is képessé válhatnak mind az elméleti tudományok igazságának, mind pedig a társadalmi igazságosság elveinek és gyakorlatának a megértésére és elsajátítására. A vezető, azaz a tömegeket a helyes értékek és nézetek felismerésére megtanító személy lesz az, aki elvezeti a jelenleg vakként botladozókat abba a világba, ahol megvalósul – az ismét politikai metaforaként értelmezett – prófécia: „Akkor majd a farkas a báránnyal lakik, a párduc a gödölyével hever, a borjú, az oroszlán és a hízott marha együtt lesznek, és egy kisfiú terelgeti őket.” (Jesája 11:6)

A fejezet végén Maimonidész elismételte a *Misné Tórát* záró idézetet és annak értelmezését:

„az ellenségesség és az egymástól való viszolygás megszűnésének, és az egymás közti hatalmi harcok végének oka az, hogy az emberek felismerik Isten igaz mivoltát, ahogy írva van: 'nem árt és nem pusztít szent hegyemen senki, mert megtelik a világ az Örökkévaló ismeretével, ahogy a víz befedi a tengert' (Jesája 11:9).”²²⁵

Maimonidész az *Útmutatóban* is megtartotta messiási tanításának a *Misné Tórából* már megismert fő jellemzőit: elutasította az apokalipszis lehetőségét csakúgy, mint a csodákkal és a természet törvényeinek megváltozásával, vagy azok újrateemtésével járó isteni közbeavatkozás lehetőségét. A messiási korszak szigorúan a jelenleg ismert világ természeti törvényszerűségének keretein belül fog bekövetkezni, és noha a politikai-társadalmi szinten radikális lesz a változás, ezt nem

²²⁴ TU 3:11. (kiemelés tőlem – V.T.)

²²⁵ TU 3:11.

egy csoda, hanem egy sikeres oktatási folyamat fogja elérni. A messiás, vagy a próféták, azaz a szellemi elitnek a tanítással és az új politikai rend megteremtésével is foglalkozó része lesz a társadalomnak az a csoportja, amely arra hivatott, hogy megvalósítsa ezen a világon is Isten országát – azaz az Örökkévalón és Tóráján elmélkedő emberek univerzális közösségét.²²⁶

8.5. Nevelési ideál a Misné Tórában

Maimonidész hatalmas léptékű hálákhikus kódexének, a *Misné Tórának* stílusa alapvetően egységes, könnyen érthető, világosan fogalmazó jogi stílus. Csak ritkán szakítják meg történelmi eseményeket elbeszélő vagy összefoglaló hosszabb narratív betétek. Bizonyára nem a véletlen, hanem a jól megfontolt szerzői és szerkesztői szándék műve, hogy a *Tudás könyvének a Bálványimására és a bálványimádókra vonatkozó törvények* (הלכות עבודת כוכבים – *Hilkhot ávodát kokhávím*)²²⁷ című részét egy hosszú, semmilyen normatív szabályt nem tartalmazó elbeszélés vezeti be²²⁸, amelyben Maimonidész elmesélte az emberiség eredeti, természetes monoteizmusából a bálványimadás legprimitívebb formájáig tartó lesüllyedésének történetét. Ezt követi annak elbeszélése, hogy Ábrahám vezetésével hogyan sikerült újból felemelkedni a monoteizmusig, és később hogyan alakult meg Mózes vezetésével az új alapokon szerveződő ábrahámi közösség, azaz a Tóra törvényeit követő Izrael népe.

Bevezetésként azt mondhatjuk, hogy Maimonidész vallástörténeti leírása szerint minden probléma forrása a helytelen meggyőződésekben és a rossz oktatásban található. A *Bálványimására és a bálványimádókra vonatkozó törvények*

²²⁶ Ravitzky felveti annak a lehetőségét is, hogy még Strauss is elismeri a tömegek igaz nézetekre nevelésének lehetőségét az Útmutatóhoz írt bevezetőjében, de részemről egyáltalán nem vagyok meggyőzve, hogy Strauss tényleg ezt akarja mondani tanulmányának Ravitzky által jelzett részében. Lásd Ravitzky, *Esoterism* 34. jegyzet, és Strauss, *How to*, xxxiii–xxxvii. o.

²²⁷ A továbbiakban rövidítve: HÁK

²²⁸ A bálványimadásra vonatkozó gyakorlati előírások kifejtésére a *Misné Tórában* megszokottaktól eltérően nem az első, hanem csak a 2. fejezet elején kerül sor.

részletes elemzését nyújtó Jonathan Cohen azt hangsúlyozza²²⁹, hogy indokolt nem pusztán jogi, hanem kimondottan irodalmi szöveggként kezelni a *Misné Tóra* e részét. Véleménye szerint Maimonidész fő célja az volt, hogy az ábrahámi (és persze a mózesi), bálványimádás ellenes, intellektuális és gyakorlati eszközökkel folytatott harc paradigmáját adja, de ugyanakkor nem kívánta azt sugallni, hogy a bálványimádás elleni harc véglegesen megnyerhető.²³⁰

A *Bálványimására vonatkozó törvények* elején Maimonidész hangsúlyozta, hogy eredetileg az emberiség egésze egyistenhívő volt. A bálványimádás helytelen elmélete és gyakorlata abból a hibából fakadt, hogy Enos napjaiban az emberek, noha az igaz Istent akarták szolgálni, de azt képzelték, hogy Isten elvárja tőlük, hogy az isteni hatalom természeti erőkben és elemekben megnyilvánuló „helytartóit” is szolgálják. Így első lépésben csak egy hibáról, Isten antropomorf felfogásáról volt szó, nem pedig az Isten elleni lázadás bűnös szándékáról. A hiba forrása valószínűleg az emberi lélek hajlama arra, hogy mindent saját magából és az emberi tapasztalatból kiindulva próbáljon értelmezni:

„Enos nemzedékében az emberek nagy hibát követtek el, és ennek a nemzedéknek a bölcsei ostoba tanácsot adtak, maga Enos is a tévedést elkövetők közé tartozott. Az volt a hibájuk, hogy azt mondták: [...], az az áldott Isten akarata, hogy megtiszteljük azokat, akik az Ő nagyságát és tiszteletét szolgálják, ahogy a királyok is azt akarják, hogy tiszteletet adjanak a fontos szolgálóinak is – hiszen ez magának a királynak a dicsőségét szolgálja.”²³¹

²²⁹ Cohen, Jonathan: “The Makings of a Master Story: Maimonides' Idolatry Narrative as an Educational Paradigm”, *Journal of Jewish Education* 72, 2006, 123-144. o. (A továbbiakban: Cohen J, Makings)

²³⁰ Maimonidész bálványimádásról vallott nézeteinek más, nem oktatási szempontú értelmezéseihez lásd Cohen, J, *Making* 125. o., 3. jegyzet. Ábrahám alakjának helyéről Maimonidész bölcseletében lásd:

טורנר, מאשה: "אברהם אבינו בהגותו של רמב"ם", בתוך: חלמיש, משה ואחרים, (עורכים): *אברהם אבי המאמינים*, אוניברסיטת בר אילן: רמת גן, 2002, עמ': 143-154. , וטורנר, מאשה: " אברהם אבינו במורה הנבוכים על רקע המסופר במקרא ובמדרשים", *דעת* 37, עמ' 181-192.

²³¹ Maimonidész, HÁK 1:1. Köszönetet szeretnék mondani témavezetőmnek, Balázs Gábornak, aki megengedte, hogy kéziratban lévő Maimonidész fordítását felhasználjam. Vele együttműködve

Az emberek tehát Istenről alkotott antropomorfisztikus elképzelésük miatt helytelen analógiát alkalmaztak, úgy képzeltek, hogy az Égi Király „büszkesége” ugyanolyan, mint a földi királyoké, és ezért kezdték el teremtettségek szolgálatát. A helytelen gyakorlat forrása tehát a teológiailag téves istenkép. Azonban amikor Isten antropomorfisztikus felfogása és a helytelen rituálé összekapcsolódtak, akkor elkerülhetetlenné vált, hogy a kezdeti hiba sokkal súlyosabb bajokhoz vezessen.

Míg Enos korában csak a bölcsek tévedése volt a probléma forrása, addigra a következő nemzedékekben megjelentek a szándékos bajkeverők, azok a politikai tényezők, akik hasznot reméltek húzni a helytelen vallásgyakorlatból. Az emberiség süllyedésének második fázisában a negatív hősök már nem a tévelygő – ám jó szándékú – bölcsek, hanem a morális és intellektuális szempontból egyaránt hibáztatható hamis próféták, akik a népet szándékos hazugságaikkal akarták megtéveszteni.

„Az idő múlásával az emberek között hamis próféták támadtak, akik azt mondták: Maga Isten parancsolta nekünk, hogy ezt és ezt az égitestet szolgáljátok! [...] Építsetek számára szentélyt és faragjatok neki szobrot! [...] A papok pedig azt mondták: „Ez a fajta rítus majd hozzásegít, hogy sikeresek legyetek!”²³²

Világos tehát, hogy míg a korábbi fázisban mind az emberek, mind a nemzedék bölcsei jó szándékú hibát követtek el, és a bölcsek csak rossz tanácsot adtak, addig a második fázisban a hamis próféták és papok már tudatosan hazudtak az embereknek. Saját maguk tisztában voltak ugyan azzal, hogy nem kaptak isteni utasítást, de mégis Isten nevében adtak parancsokat az embereknek az istenszolgálat mibenlétére vonatkozóan. A maguknak igényelt prófétai hatalomtól, amely az Istennel való személyes viszonyt is feltételezte, a hamis próféták és papjaik státusza feltehetően megerősödött és ők váltak a társadalom befolyásos rétegévé. Az emberiség bukástörténete azzal folytatódott, hogy még abszurdabb vallási nézetek terjesztői léptek fel:

pontosítottam a fordítás korábbi verzióját és én láttam el magyarázó jegyzetekkel, ott ahol ezt a szöveg jobb érthetősége kedvéért szükségesnek találtam.

²³² HÁK 1:2

„Újabb hazugok léptek elő, akik azt mondták, hogy maga az égitest vagy a csillagkép vagy az angyal beszélt velük, és ő parancsolta: ebben és ebben a formában szolgáljatok!”²³³

Maimonidész szóhasználatával ismételten hangsúlyozni kívánta, hogy ebben a korszakban már nem tévedésről, hanem tudatos megtévesztésről volt szó, noha feltételezhetően az újabb és újabb hamis próféták maguk is hittek abban a téves kezdeti tanításban, hogy alapvetően nincs azzal semmilyen teológiai probléma, ha az emberek mást is szolgálnak Istenen kívül. Nem arról volt tehát szó, hogy még mindig létezett az eredeti, tiszta monoteizmus lényegével tisztában lévő, de az igazság ellen tudatosan lázadó vallási-társadalmi elit, amely a tömegeket szándékosan távol tartotta az igaz istenszolgálatától. A kezdeti elméleti hiba következménye volt a teljes intellektuális lesüllyedés, amikor mindenki (elit és tömeg egyaránt) hinni kezdett a téves istenképben, sőt végül az eredeti Isten-fogalom teljesen feledésbe merült. Igaz, a bálványimádásnak primitív (maguknak a bálványoknak isteni hatalommal történő felruházása – ez volt a tömeg meggyőződése) és kevésbé primitív formája (a bálványok csak az isteni hatalommal rendelkező égitestek szimbólumai – így gondolta az elit) is létezett, de az alapvető tévhit – nem létezik egy, teremtő Isten – mindenki számára közös volt.

„Elterjedt ez a dolog az egész világon, hogy mindenféle szobrokat szolgáljanak különféle módokon, és áldozatokat mutassanak be nekik és leboruljanak előttük. Mivel sok idő telt el, végül az Örökkévaló nagy és félelmetes neve teljesen feledésbe merült az egész világmindenségben, és nem ismerték többé. A tömegek, a nők és a gyerekek nem ismertek semmi mást csak a fa- és kőszobrokat, és a nekik épített templomokat [...] a kor bölcsei és papjai pedig azt hitték, hogy nem létezik Isten, csak azok a csillagok és égitestek, amelyek tiszteletére és amelyek miatt elkészítették a szobrokat.”²³⁴

Az itt vázolt kép az emberiség szellemtörténetéről meglehetősen pesszimistának tűnik: egy jó szándékú hiba következtében viszonylag gyorsan

²³³ uo.

²³⁴ HÁK 1:2

bekövetkezhet a teljes vallási és szellemi csőd. Az emberiség első generációja által még ismert eredeti igazságok feledésbe merülhetnek, és az emberi faj tagjainak nagy többsége hajlamos lesülyedni a bálványimádás legprimitívebb szintjére, amikor a „hívő” azt képzei, hogy egy faszobor maga az istenség és ezzel egy időben még az „elit” sem rendelkezik helyes istenfogalommal. Azonban még a mélységes morális és intellektuális válság részletezése közben is megmaradt Maimonidész pedagógiai optimizmusa, a legreménytelenebb helyzetben sem borul a világra teljes szellemi értelemben vett sötétség.

„Néhány olyan kivételes egyénen kívül, mint Chánokh, Mátusélách, Noách, Sém és Ever, egyetlen ember sem maradt, aki ismerte volna a Világ Szirtjét. Így ment a világ sora, amíg megszületett a világ oszlopa, azaz Ábrahám ősatya.”²³⁵

Mielőtt rátérnék Ábrahám alakjának nevelésfilozófiai szempontból történő elemzésére érdemes összefoglalni Maimonidész „vallástörténeti” bevezetőjét a zsidóság megjelenése előtti korszakról.

A maimonidészi kiindulópont szerint az ember eredeti állapota Isten ismerete volt, ami nem meglepő, hiszen Isten és az első ember, Ádám között a kapcsolat a közvetlen intellektuális ismeret volt.²³⁶ Ez az állapot mindössze két generáción keresztül jellemezte az egész emberiséget, hiszen már Ádám unokája (azaz Séth fia), Enos korszakában elkezdődött az emberiség szellemi lezüllése. Mint láthattuk, Maimonidész minden hiba forrásaként a helytelen, azaz antropomorfisztikus istenképet jelölte meg. Az alapvetően helyes, de a részleteket illetően helytelen elméleti tudással rendelkező emberek körében is bekövetkezhet az a helyzet, hogy a praktikus intelligencia helytelen konklúzióra jut, és ennek az lehet a következménye, hogy kialakul egy olyan gyakorlat, amely súlyosbítja a kezdeti elméleti hibát.

²³⁵ HÁK 1:2

²³⁶ Az Első Ember teremtésének, illetve az Isten-Ádám kapcsolat maimonidészi értelmezésének Sara Klein Braslavy akkora jelentőséget tulajdonított Maimonidész filozófiájában, hogy e téma tárgyalásának egy egész könyvet szentelt:

קליין ברסלבי, שרה: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית: פרקים בתורת האדם של הרמב"ם, החברה לחקר המקרא: ירושלים, 1986.

Az elmondottakból látszik, hogy Maimonidész szerint a gyakorlat és elmélet viszonya dinamikus. Az értelem önmagában nem képes kizárólagosan meghatározni az emberi gyakorlatot, hiszen az ember gondolatai és cselekedetei között eleven kölcsönhatás van. Az emberek eleinte csak elkezdtek kimondani a csillagképek és az égitestek neveit a vallási kultusz keretében, majd elkezdtek nekik isteni jellemzőket tulajdonítani, majd ezzel párhuzamosan elkezdtek elfelejteni az Örökkévaló nevét, és végül a kezdetben csak eltúlzott jelentőségű égitestekből hamis istenek lettek, míg az Örökkévaló nevével együtt eltűnt a teremtő, egyetlen Isten fogalma is az emberek elméjéből. A mindennapi gyakorlat, a társadalom elfogadott szokásrendje, és a független egyéni véleményalkotás tehát szorosan összefüggenek: lehetséges, hogy egy helyes koncepciót elhomályosítson a mindennapi nyelvhasználat, ugyanakkor szükséges (de nem elégséges) feltétele a helyes istenfogalomnak, hogy az igaz Istent „név szerint” is meg tudjuk különböztetni a hamis istenektől.²³⁷

Maimonidész leírása messzemenően realistának tűnik: az emberiség nagy többsége minden korszakban hajlamos a könnyen felfogható, intellektuális szempontból kényelmes, ám valójában helytelen nézetek elfogadására. Az emberek egy része könnyen hazudik érdekeinek előremozdítása és a hatalom megszerzése érdekében, az emberiség nagy része pedig hajlamos kritikátlanul elfogadni a hazugságot. A hibát és a hazugságot sokkal könnyebb elterjeszteni, mint az igazságot megvédeni.

Ezt az emberiség nevelésének esélyeiről alkotott meglehetősen pesszimista képet kiegészíti azonban egy fontos adalék: kellő intellektuális erőfeszítéssel az emberiség szellemi szempontból legsötétebb korszakaiban is megismerhető az igazság, és a kivételes egyének képesek függetlenedni a tömegek tévelygéseitől.²³⁸ A Maimonidész által a kivételes embereknek tulajdonított rendkívül fontos nevelői szerepről akkor kaphatunk pontosabb képet, ha megvizsgáljuk Ábrahám alakját *A bálványimádásra és a bálványimádókra vonatkozó törvényekben*.

²³⁷ Lásd: Cohen, *Making* 131. o.

²³⁸ Az emberiség szellemi lehetőségeinek ez a leírása teljesen összeegyeztethető olyan „neo-maimonideánusok” nézeteivel, mint Leo Strauss. Lásd: Strauss, *Üldöztetés*, 27-45.

8.6. Ábrahám: az ideális vagy az idealista nevelő?²³⁹

Maimonidész meglehetősen nagy szabadságot engedett meg magának Ábrahám alakjának megformálásakor, de ugyanakkor briliáns módon ötvözte saját nevelésfilozófiai elképzeléseit olyan rabbinikus forrásokkal – és természetesen tórai elemekkel –, amelyek az olvasó számára ismerősen csenghettek.²⁴⁰

„Ábrahám [szó szerint: e hatalmasság – V.T.] miután elválasztatott anyja keblétől²⁴¹, de még gyerekként elmélkedni kezdett és éjjel nappal azon gondolkodott: lehetséges volna, hogy egy égitest állása irányítsa a világot, de neki magának ne legyen irányítója? Őt vajon ki mozgatja, hiszen az lehetetlen, hogy ne legyen mozgatója! Senki nem volt, aki tanította volna, hiszen Ur Kászdímban az ostoba bálványimádók között élt, apja, anyja és az egész nép bálványokat imádtak, és ő pedig őket követte.”²⁴²

A bálványimádók között nevelkedő Ábrahám első tulajdonsága, amelyet megismerünk a rendkívüli intellektuális adottságai. Maimonidész nevelésfilozófiája abban is realista, hogy nem ringatja magát abba a tévhitbe, hogy mindenki egyenlő lenne tehetsége és adottságai szempontjából. A „csodagyerek” Ábrahám megfigyelte a természet erőinek működését és ezzel párhuzamosan kritikai vizsgálat alá vette a környezetében tanított „természettudományos” világnézetet. Rendkívüli

²³⁹ Az ideális vezető témájának tárgyalásához lásd az általános szakirodalomban: Csepeli 2001. 371. o. A Maimonidész által ideálisnak tartott vezetői tulajdonságokat érdemes összehasonlítani a vezetői tulajdonságok modern listájával: 1. lelkesítés, 2. részvétel, 3. képviselő, 4. integráció, 5. szervezés, 6. uralom, 7. kommunikáció, 8. büntetés és jutalmazás, 9. produkció. (Lásd: Stogdill, R. M.: Handbook of Leadership, Free Press: New York, 1981.) Bár természetesen modern teljesítménymérésről Maimonidész nem beszél, de mégis meglepően hasonló ez a lista, hiszen az Ábrahámnak tulajdonított jellemzők között szerepelnek az alábbiak: 1, 2, 4, 5, 7 és 8.

²⁴⁰ Maimonidész Ábrahám alakja és a klasszikus zsidó forrásokból kirajzolódó Ábrahám-kép összefüggéséről lásd:

טורנר, מאשה: "אברהם אבינו במורה הנבוכים על רקע המסופר במקרא ובמדרשים", דעת 37, עמ' 181-192.
(A továbbiakban: אברהם: טורנר)

²⁴¹ Azaz: körülbelül három éves korában.

²⁴² HÁK 1:3

képességeinek köszönhetően egyedül a józan esze erejére támaszkodva felismerte az igazságot, miközben követte környezete társadalmi normáit.²⁴³ Erre azonban nyilvánvalóan nem mindenki képes.

„Elmélkedett és megértése addig mélyült, amíg felismerte éles eszével az igazságot, rájött, hogy egyetlen Isten van, Ő irányítja az égi szférát, Ő teremtett mindent, és semmilyen más létező nem lehet istenség Rajta kívül.”²⁴⁴

A folytatásban Maimonidész kifejti, hogy Ábrahám ebben az időszakában ellentmondásos helyzetben élt: társadalmi szempontból egyrészt beilleszkedett környezetébe és igyekezett követni az elfogadott életformát és eszmevilágot, de ugyanakkor belső világában teljesen elszakadt a társadalomtól, annak meggyőződéseit és gyakorlatát megvette. Ezt az állapotot nem lehetett huzamos időn keresztül fenntartani.

„Ábrahám negyven éves korában felismerte Teremtőjét, és mivel felismerte és tudást szerzett, elkezdett vitázni Ur Kászdím lakóival és azt mondta nekik: Nem az igaz úton jártok! Elkezdte összetörni a bálványokat és felvilágosította a népet, hogy Istenen kívül senkit nem szabad szolgálni, csak Előtte szabad leborulni és Neki szabad áldozatot bemutatni, annak érdekében, hogy a következő nemzedékek is ismerjék Őt. Helyes továbbá elveszejtetni és összetörni a bálványokat, azért hogy ne tévesszék meg a népet, mint ahogy azokkal történt, akik azt képzelték, hogy Isten nem létezik, csak a bálványok. Mivel meggyőzte őket bizonyítékaival, a király meg akarta öletni, de csoda történt vele, és elment Cháránba.”²⁴⁵

Ábrahám az intellektuális „kettős élet” korszaka után elkezdte oktatói-nevelői tevékenységét. Maimonidész pedagógiai optimizmusa itt vitathatatlan kifejezést kap:

²⁴³ Maimonidész nem jelzi, hogy a tórai kronológia szerint Ábrahám korában még élő Sém és Ever segítettek volna neki az igazság megismerésében. Azt sem jelzi, hogy ők maguk is részt vettek volna Ábrahám a bálványimádás ellen folytatott harcában, és a maimonidészi történetírás így aztán okozott némi zavart a hagyományos kommentárok számára. Lásd Rabbi Abraham Posquieres és Jozsef Karo kommentárjait ad loc.

²⁴⁴ HÁK 1:3

²⁴⁵ HÁK 1:3

a magányos tanító az igazság hirdetésével sikeresen győzi meg a tévedésben élő tömegeket. Valószínű persze, hogy Maimonidész sem gondolta, hogy erre minden tanár képes, de a csodagyerekként megismert Ábrahám karizmája bizonyára pedagógiai munkájában is segítségére volt. Mivel Ábrahámnak sikerül meggyőzően bebizonyítania a tömegek számára is az egyistenhit igazságát, ezért elfogadják tőle a gyakorlatra vonatkozó útmutatásait is, hogy a jövő nemzedékeinek az igazságra való nevelése érdekében nem szabad bálványokat imádni. Gyakorlat és elmélet korábban már említett szoros kapcsolata megjelenik ebben a fázisban is, Ábrahám egyszerre neveli helyes nézetekre és helyes életmódra az emberiséget. Az arányok az ábrahámi „tantervben” egyértelműen az elmélet javára dőlnek el: előnybe helyezi a fizika (a világ működésére vonatkozó ismeretek) és a metafizika (az Istenre és a szellemi szférákra vonatkozó ismeretek) oktatását. Mivel saját meggyőződését a világot irányító Isten létéről szintén az univerzum és a természet tanulmányozásán keresztül szerezte meg, ezért érthető, hogy Ábrahám az oktatásban is erre helyezte a hangsúlyt. A gyakorlatnak, egy adott életformára nevelésnek, a bálványimádás tilalmán és feltehetően az erkölcs alapelveire nevelésen kívül, nem tulajdonított különösebb szerepet.

Mint a történetből kiderül, ez az „ártalmatlan” és látszólag politikailag semleges új tan sem tudott valóban neutrális maradni politikai szempontból. Bár Maimonidész nem fejtette ki, hogy mivel váltotta ki Ábrahám a király haragját, de feltételezhetjük, hogy halálra ítélésének valószínűleg képromboló tevékenysége lehetett az oka, illetve az, hogy a népet eltérítette az Ur Kászdímban elfogadott vallási kultusz követésétől, és ezzel sérthette az uralkodó elit érdekeit. Az egyetlen „természetfeletti” elem az egész ábrahámi történet maimonidészi újraértelmezésében az Ábrahám megmenekülését lehetővé tevő csoda – amelynek részleteiről Maimonidész figyelemreméltóan hallgat. Különösen érdekes Maimonidész irodalmi stílusa ebben a részben: bőszavúan ecseteli az igaz Istenben való hit felismerésének természetes lehetőségét, az igaz hit elterjedésének szintén természetes módját, az új ábrahámi „vallás” elterjedésének történelmi részleteit, de ugyanakkor hallgat a történet egyetlen csodás eleméről, amelyről pedig számos *midrás* szól részletesen. Úgy tűnik, Maimonidész számára annak hangsúlyozása volt fontos, hogy az igazság megismeréséhez nem csodákra és természetfeletti segítségre van szükség, hanem

kitartó elmélkedésre, intellektuális bátorságra és egy jó tanárra, aki szembe mer szállni saját korának intellektuális és vallási divatjával.

A történet folytatásából az derül ki, hogy szülővárosából való menekülése után Ábrahám kiterjesztette tanítói tevékenységét és egyre tágabb rétegekhez próbált szólni.

„az egész világot fennhangon kezdte szólítani és tudtukra adta, hogy az egész világnak csak egy Istene van, és csak Őt helyes szolgálni. Városról városra és országról országra járt, összegyűjtötte az embereket egészen addig, amíg elérkezett Kánaán földjére [...] A nép köré gyűlt és kérdéseket tettek fel neki, ő pedig mindenkinek értelmi képességei szerint válaszolt, amíg vissza nem térítette az igaz útra, és így ezrek, majd tízezrek gyűltek köré – ők Ábrahám háza népe.”²⁴⁶

Ábrahám alakja ebben a részben leginkább egy olyan vándorfilozófusra emlékeztet, aki a világot járva mindenhol igyekszik meggyőzni az embereket a bölcsesség, az igazság és az igazságosság szeretetének fontosságáról, de ugyanakkor nem akar – a szó szoros értelmében vett – vallást alapítani. Kialakítja ugyan saját közösségét (ezt nevezi Maimonidész Ábrahám háza népének), de ezt a közösséget csak az igazságba vetett közös hit tartja össze, anélkül, hogy életformájukat közös törvényrend is szabályozná, tehát Ábrahám közössége elsősorban szellemi, spirituális közösség volt, amelyet a tanár-diák személyes kapcsolat tartott össze. Ez az intenzív, és személyes tanár diák kapcsolat magyarázza meg Ábrahám pedagógiai programjának sikerét: „mindenkit annak intellektuális képességei szerint tanított, amíg vissza nem talált az igaz útra”. Ennek a pedagógia módszernek az eredményei megdöbbentően pozitívak: ezrek és tízezrek válnak követőivé.²⁴⁷

²⁴⁶ HÁK 1:3

²⁴⁷ Ábrahám vezetési stílusa emlékeztet – természetesen *mutatis mutandis* – a napjainkban a Kurt Lewin nevéhez kapcsolt vezetői felosztásból a „laissez faire” vezetési stílushoz. Lásd: Csepeli 2001., 275. o. Részletesebben lásd: White, R.-Lippitt, R.: „A vezető viselkedése és a tagság reakciója háromféle „társadalmi klímában”, In: Pataki F. (szerk.), *Csoportlélektan*, Gondolat: Budapest, 1969, 315-345. o.

A történetnek ebben a részében nyilvánul meg legtisztábban Maimonidész pedagógiai optimizmusa: bár csak a kivételes képességekkel megáldott egyén képes arra, hogy tanár nélkül is felismerje az igazságot, de ha már van egy pedagógiai tehetséggel bíró szellemi vezető, akkor az emberiség kivezethető a legsötétebb korszakaiból is. Hiába váltak elterjedté a legvadabb tévhitek, józan ésszel, kellő retorikai felkészültséggel és tanítványokhoz fűződő személyes kapcsolattal egyetlen magányos tanárnak is van esélye rá, hogy felvegye a harcot a tudatlansággal szemben.

Az ábrahámi modell veszélyének éppen az tűnik, ami az erénye is: egy kivételes képességű filozófus-tanár személyes karizmájára alapul. Természetesen vetődik fel a kérdés: mi történik Ábrahám halála után? Úgy tűnik Ábrahám számára a tanárképzés is rendkívül fontos volt, megpróbált gondoskodni a hagyomány továbbadásáról, részben könyvek írásával, részben pedig Izsák, mint saját maga utódjának kinevelésével. Maimonidész kifejezetten szűkszavúan számol be erről, de egyértelmű, hogy Ábrahám pedagógiai küldetését fia folytatta:

„[Ábrahám] elültette e nagy eszmét tanítványai szívébe és könyvet írt róla, és tudatta fiával, Izsákkal. Izsák is ült, tanított és térített. Izsák továbbadta a tudást Jákobnak, megbízta vele, hogy tanítson, ő pedig tanított, és visszavezette az igaz útra azokat, akik köré gyűltek.”²⁴⁸

Az ábrahámi közösség jellegében Jákob korszakában áll be fontos változás. Bizonyos fokig fordított folyamat zajlik le Ábrahám családjában, mint az emberiség történetének hajnalán: Ádám unokája, Enos korában kezdődött az emberiség szellemi lesüllyedése, és az elméleti, illetve gyakorlati, kultikus hibák elterjedése. Ezzel szemben, Ábrahám unokája, Jákob felismerni tűnik az ábrahámi módszer kockázatát, és az eddig spontán módon működő filozófiai akadémiát intézményesíti, „jesiva-egyetemmé” alakítja át. Az intézményesítés rendkívül sikeresnek bizonyult, hiszen egy pár nemzedék alatt létrejött egy az „Örökkévalót ismerő nemzet”. Maimonidész pedagógiai üzenete ezen a ponton talán a legoptimistább: nincs olyan

²⁴⁸ HÁK 1:3

reményvesztettnek tűnő szellemi mélység, amelyből kitartó nevelési munkával ne lehetne kivezetni az emberi nem legalább egy jelentős részét.

„Jákob ősatyánk tanította az összes fiát, különválasztotta Lévi törzsét és vezetővé tette, a *jesiva* élére állította, hogy tanítsa az Örökkévaló útját és megtartsa Ábrahám parancsait. Megparancsolta a fiainak, hogy Lévi leszármazottai közül mindig nevezzenek ki valakit, nehogy elfeledkezzenek a tanulásról. A dolog egyre jobban terjedt Jákob fiai és a hozzájuk csatlakozók között, és létrejött a világon egy, az Örökkévalót ismerő nemzet.”²⁴⁹

Amennyiben a történet itt érne véget, úgy vélhetnénk, hogy Maimonidész pedagógiai optimizmusa ebben a fázisban felülkerekedett realizmusán, és az ábrahámi projektet egyértelmű sikertörténetnek tekintette. Azonban a *Bálványimádásra és a bálványimádókra vonatkozó törvények* első fejezetének 3. hálákhájának vége egészen más képet mutat.

„Izrael hosszú időt töltött el Egyiptomban és ismét eltanulták a bálványimádók cselekedeteit, kivéve Lévi törzsét, akik hűek maradtak az atyák tanításaihoz. És Lévi törzse sosem lett bálványimádó.”²⁵⁰

Mint e rész első hálákhájából is láthattuk, Maimonidésznek nem voltak illúziói az igazság ismeretének mulékonyságát illetően. Ahogy a jó tanár csodák nélkül is képes elvezetni a helytelen ismeretektől az igazságig a tanítványait, ugyanúgy képesek a rossz tanárok az ostobaságokat elhitetni a tömegekkel. Az embert jelentős mértékben meghatározza a környezete, és noha a kivételes adottságú egyének (erre példa a történetben Noách, Sém, Ever és Ábrahám) képesek rá, hogy függetlenedni tudjanak saját koruk szellemi irányzataitól, de a tömegek erre képtelenek. A környezet hatása rendkívül erős, ha valaki nem megfelelő szellemi környezetben van, akkor nagyon nagy valószínűséggel el fog tévelyedni az igaz útról. Az általános szabály vonatkozik Ábrahám fizikai és szellemi utódaira is. Az „Örökkévalót ismerő nemzet” nagy része az egyiptomi fogság ideje alatt eltért atyáinak intellektuális

²⁴⁹ HÁK 1:3

²⁵⁰ HÁK 1:3

hagyományától és engedett a bálványimádás kísértésének, csak a szellemi elit, Lévi törzse, azaz a tanárok csoportja volt képes arra, hogy megmaradjon az igazság ismerete mellett, és ne engedjen a tévhitek csábításának. Bár Maimonidész nem fejtette ki részletesen, hogy milyen volt a szellemi atmoszféra Egyiptomban, de könnyű elképzelni, hogy milyen heroikus ellenállásra lehetett szüksége az eredeti ábrahámi hagyomány megőrzőinek akkor, amikor mindenki más csatlakozott az „egész világ által ismert igazsághoz”, a „korszellemhez” és az integráció érdekében senki nem akart eltérni a többségi társadalom szellemi és gyakorlati normáitól. Feltehetően Lévi fiai számítottak az adott korban annak az idejétmúlt, bezárkózó, nem kellőképpen univerzalista szemléletű csoportnak a zsidóságban, akik makacsul ragaszkodnak a múlt szelleméhez, ahelyett, hogy felismernék a kor hívó szavát és hajlandónak mutatkoznának a korszellem diktálta progresszív reformok bevezetésére.

Ebben az ismét meglehetősen reménytelen korszakban jelenik meg Mózes alakja a történetben. Különösen érdekes itt Maimonidész fogalmazásmódja:

„Az Örökkévaló irántuk megnyilvánuló szeretete és Ábrahám ősapának tett ígérete miatt megtette Mózes, tanítónkat minden próféták tanítójává és elküldte [hozzánk – V.T.]. Minthogy Mózes tanítónk prófétává vált, az Örökkévaló birtokául választotta Izraelt: megkoronázta őket a parancsolatokkal, tudtukra adva, hogy miként szolgálják Őt, és milyen törvény vonatkozzon a bálványimádásra és mindazokra, akik arra az útra tévednek.”²⁵¹

Az Ábrahámról szóló részben az Örökkévaló gyakorlatilag teljesen passzív szerepet töltött be – eltekintve a rendkívül szűkszavúan említett csodától²⁵² Ábrahám megmenekülésekor Ur Kászdimból. A maimonidészi elbeszélésben – nem úgy, mint a Tórában – nem olvashatunk arról, hogy Isten kinyilatkoztatást tett volna Ábrahámnak, és küldetést adott volna neki, hiszen még Ábrahám útra kelése és vándortanítói szerepköre is csak menekülésének természetes következménye volt.

²⁵¹ HÁK 1:3

²⁵² A csoda említésénél Maimonidész bizonyára nem véletlenül fogalmazott úgy: „csoda történt vele”, és nem pedig: „Isten csodát tett vele”.

Ezzel szemben Mózes színre lépését Maimonidész az isteni segítségnek tulajdonítja, noha nem fejt ki még nagy vonalakban sem, hogy mit ért ezalatt.²⁵³

A Mózesnek tulajdonított jelentőség Maimonidész filozófiájában rendkívül nagy, de ezen a ponton mégis kimondottan szűkszavúan fogalmazott.²⁵⁴ Úgy tűnik, mivel a *Misné Tóra* e részén a bálványimádás elleni harc ismertetése és méltatása volt Maimonidész fő célja, és ennek hőségének Ábrahámot tartotta, ezért nem érezte szükségét Mózes szerepe részletes kifejtésének. Maimonidész beírta azzal, hogy tisztázza Mózes néhány alapvető fontosságú jellemzőjét és érdemét: Mózes képességeit Istennek köszönheti, azonban Izrael kiválasztása, azaz a Tóraadás csak Mózes prófétává válásának köszönhető.²⁵⁵

Dolgozatom tárgya szempontjából nem szükséges részletesen elemezni Maimonidész Mózes prófécijáról vallott nézeteit, de egy rövid összefoglalás erejéig, melyben alapvetően David Hartman²⁵⁶ és Lawrence Kaplan²⁵⁷ értelmezését követem, mindenképpen érdemes pár bekezdést szentelni az ábrahámi és a mózesi közösségek közti különbségeknek.

Ábrahám közössége nem rendelkezett és nem is rendelkezhetett szigorúan vett családi, vagy etnikai határokkal, hiszen Ábrahám működését még gyermeke(i) születése előtt kezdte meg. Mint láthattuk a korábbi leírásból, ez egy elsősorban intellektuális spirituális közösség volt, amely alapítójának karizmatikus filozófus-

²⁵³ Maga a kifejezés „megtette Mózes, tanítónkat...” nem keltette fel a klasszikus kommentátorok (Keszef Misné, Rábád, Migdál Oz, Hágáhot Maimoniot) érdeklődését. A modern kommentárok közül az egyik legelterjedtebb, Ráv Smuel Táncum Rubinstein például így magyarázza: „megajándékozta különleges képességekkel és alkalmassá tette magasztos feladatának ellátására”. lásd: Rubinstein, 129. o. 2. jegyzet („הערה 129 רובינשטיין, עמ' 129.”)

²⁵⁴ Mózes prófécijának Maimonidész akkora jelentőséget tulajdonít, hogy a 13 hitelv közül az egyiket ennek szenteli. E kérdéskörnek a szakirodalom is nagy figyelmet szentel, lásd például: Reines, Alvin J.: “Maimonides Concept of Mosaic Prophecy”, *HUCA* 1969-70, 325-361. o. Lásd továbbá az általában vett prófécia és a mózesi prófécia szerepéről és összehasonlításáról:

לווינגר, הרמב"ם, עמ' 21-39.

²⁵⁵ Ennek a kérdésnek szentelte egyik különösen fontos tanulmányát L. Kaplan. E tanulmány jelentősen meghatározta az én értelmezésemet is. Kaplan, Lawrence: “Maimonides on the Singularity of the Jewish People”, *Daat* 15, 1979, v-xxvii. o. (A továbbiakban: Kaplan, *Maimonides*)

²⁵⁶ הרטמן, הרמב"ם, עמ' 58-62.

²⁵⁷ Lásd: Kaplan, *Maimonides* x.-xxi. o.

oktató-nevelő egyénisége köré szerveződött, de nem rendelkezett a közösségi életnek keretet biztosító egységes törvényrendszerrel és társadalmi intézményrendszerrel. Az intézményesítés elmaradása volt e közösség nagy hiányossága és ebből fakadt a stabilitás és az állandóság hiánya is, ezért volt olyan könnyű Izrael fiainak letérni az Ábrahám kijelölte útról. Az ábrahámi hagyomány továbbvitelére a nagyobb közösségnek csak egyetlen, éppen az intézményesített csoportja, azaz a tanítás – amely Ábrahám legfőbb tevékenysége volt – feladatával megbízott Lévi törzse bizonyul képesnek.

Ezzel szemben a mózesi közösség alapvetően – bár nem kizárólagosan²⁵⁸ – etnikai jellegű, és az alapját elsősorban a kinyilatkoztatott törvény jelenti, amely kétlényegű: egyfelől szabályozza a Teremtő szolgálatának megfelelő módját, másfelől megtiltja bármilyen teremtett létező akármilyen formában történő kultikus tiszteletét. A mózesi közösség tehát elsősorban egy, a helyes filozófiai és teológiai nézeteket valló emberek közössége számára adott törvény köré szerveződött etnikai alapú, politikai-morális szabályrendszer keretei között élő embercsoportként határozható meg. Izrael népe, vallása és közössége számára tehát Maimonidész szerint esszenciális fontosságú, *sine qua non* a Tóra törvényeinek megtartása, és az igaz hit fennmaradásának záloga a Tóra intézményrendszerének megóvása.

Ábrahám tehát az ideális és az idealista tanító, akinek idealizmusa magában hordozta az idealizmus minden erényét és hátrányát: bebizonyította, hogy az emberi ész a kinyilatkoztatás nélkül is képes rátalálni az ember értelem számára megismerhető igazságokra, de az ábrahámi közösség történetéből az is világossá vált, hogy a nagyobb tömegek huzamos időn keresztül képtelenek megmaradni az igazság mellett. Éppen ezért az igaz hit megőrzésének és fennmaradásának biztosítását csak a politikai intézmény- és törvényrendszer láthatja el, és azért volt szükség arra, hogy az ábrahámi közösség küldetését a mózesi törvény által vezetett közösség fejezze be.

Mint dolgozatomban korábbi fejezeteiben megmutattam, Maimonidész filozófiájában a tanulás és a tudás a legmagasabb értékek, amelyeknek

²⁵⁸ A Misné Tóra utolsó részében Maimonidész így fogalmazott: „Mózes tanítónk a Tórát csak Izraelnek adta örökségül [...] illetve azoknak, akik a népek közül betérni szándékoznak”. Maimonidész, *Királyok* 8:10.

megvalósítására mind a társadalomnak, mind pedig az egyénnek törekednie kell. Ahhoz azonban, hogy a tanulás parancsolata megtartható legyen a gyakorlatban, szükség van bizonyos fizikai feltételek meglétére, például olyan emberekre, akiknek egyfelől megvan a tudása a tanításhoz, másfelől adottak a feladat megvalósításához az anyagi feltételek is, azaz rendelkeznek olyan megélhetéssel, amely lehetővé teszi számukra, hogy idejüket vagy annak egy részét a tanításnak szentelhessék. A fejezet Ábrahámval foglalkozó részében láthattuk, hogy Maimonidész pedagógiai optimizmusa többek között abban nyilvánult meg, hogy hitt a tömegek taníthatóságában, és ebben a folyamatban döntő szerepet tulajdonított a tanárnak. Ez a nevelésfilozófiai gondolat Maimonidész jogi gondolkodásában is visszaköszön: magának a tanuláshoz a kötelességét is tanítás kötelességéből vezette le, érthető tehát, hogy a tanítóknak különleges fontosságot tulajdonított a tanulás folyamatában.

Dolgozatom következő részében azt fogom elemezni, hogy a *Tóra-tanulás szabályai* című részben Maimonidész hogyan kodifikálja az oktatási intézményrendszer felállításának kötelességét, milyen tulajdonságok meglétét tartja szükségesnek egy pedagógus esetében és milyen viselkedést vár el tőle.

8.7. Az oktatási intézményrendszer felállításának kötelessége

Maimonidész a tőle megszokott radikalizmussal szögezi le a *Tóra-tanulás szabályainak* második fejezetében, hogy az olyan közösségek, amelyek nem törődnek az oktatás biztosítására, elvesztették a létezéshez való jogukat.

„Az olyan városok lakóit, ahol nincs iskola, kiközösítik, egészen addig, amíg nem szereznek gyermekeiknek tanítókat. Ha nem teszik meg ezt, akkor elpusztítják a várost, hiszen az egész világ csak az iskolás gyerekek szájából kiszálló lélegzet érdeme miatt létezik.”²⁵⁹

A zsidó közösség tagjai nemcsak az iskola pusztaságát kötelesek biztosítani a maimonidészi hálálkák szerint, hanem az iskolák és a tanárok egyéb előjogokat is

²⁵⁹ HTT 2:1 A fordításban az Oxfordi kézirat szövege szerinti héber szöveget vettem alapul. Ehhez lásd:

רובינשטיין, מדע, הערה ד, עמ' 90

élveznek más „iparágakkal” szemben. Míg például egy utca lakóinak jogában áll tiltakozni, ha egy az utcájukban működő üzem zaja zavarja őket, a tanító házából kiszűrődő zaj ellen viszont nem tiltakozhatnak.²⁶⁰

Maimonidész az osztálylétszámot, és a gyerekek számának megfelelően a tanárok és pedellusok számát is szabályozta. Amennyiben az osztálylétszám 25 fő, vagy annál kevesebb volt, akkor egy tanár fizetését volt köteles biztosítani a közösség, ha a létszám 25 és 40 fő között volt, akkor segédtanítót is kellett alkalmazni, míg ha a létszám meghaladta a 40 főt, akkor két részre kellett osztani az osztályt és még egy tanárról kellett gondoskodni.²⁶¹

A tanítási időt is szigorúan szabta meg, és napjaink oktatáskultúrájával összehasonlítva mind a tanítási nap, mind a tanév rendkívül hosszú volt, hiszen a diákoknak a nappal minden órájában, és még az esti órákban is egy kicsit tanulniuk kellett, szünidőt pedig csak a szombatok és az ünnepek előestéin kaptak. Szombaton és ünnepnapon bár új dolgot nem tanultak, de ismételniük viszont kellett.²⁶² Ebből értelemszerűen következik, hogy a tanárok munkaidejének hossza sem volt összehasonlítható a napjainkban elfogadott normákkal. Mint a Tóra-tanulás normatív kötelességével foglalkozó fejezetből kiderült, Maimonidész lényegében azt várta el minden zsidótól, hogy a lehető legtöbb időt fordítsa a Tóra tanulására, és ebből következően érthető, hogy úgy vélte, ez egy felnőtt számára csak akkor lesz lehetséges, ha már gyerekkorában hozzászokik a folyamatos tanuláshoz.

8.8. A tanítókra vonatkozó előírások

Mivel a tanítás kiemelten fontos tevékenység, nem meglepő, hogy a minőségbiztosítás rendkívül fontos volt Maimonidész számára, és leszögezte, hogy a gyereket akkor is át kell vinni a jobb tanítóhoz, ha már elkezdett tanulni egy másik tanárnál. E kötelesség alól a nagyobb távolság csak akkor adhat felmentést a szülőnek, ha annyit és olyan körülmények között kellene utazni, ami a gyerek vagy a

²⁶⁰ HTT 2:7

²⁶¹ HTT 2:5

²⁶² HTT 2:2

szülő testi épségét veszélyeztetheti.²⁶³ Míg más szolgáltatók között a hálákhá szigorú korlátok közé szorítja a konkurenciát, addig a tanítók közötti – tisztességes – versenyt Maimonidész egyáltalán nem korlátozta.²⁶⁴

A tanárok csak nős férfiak lehettek – ez utóbbi megkötésre azért volt szükség, hogy csökkentsék annak esélyét, hogy a gyermekekért érkező anyák és a tanár között romantikus szálak szövődjenek –, és idejük legjavát²⁶⁵ kellett a tanításra szentelni. Szigorúan tiltva volt számukra, hogy tanítási időben mással is foglalkozzanak:

„Az a tanító, aki ott hagyja a gyerekeket és kimegy, vagy bármi más munkát végez, amíg velük van, vagy csak hanyagul tanítja őket, arra ez vonatkozik: „Átkozott, aki az Örökkévaló szolgálatát csalva végzi.” (Jirmijá 48:10)²⁶⁶

Láthatjuk, hogy a tanárokkal kapcsolatban Maimonidész szigorú szakmai, erkölcsi és vallási elvárásokat fogalmazott meg. Már a *Tóra-tanulás szabályainak* második fejezetében, amely a gyerekek tanítóival foglalkozik, röviden összefoglalta a rájuk vonatkozó alapelveket,²⁶⁷ de a negyedik fejezet elején részletesebben is kifejtette, hogy az idősebb diákokkal és a rabbikkal szemben milyen erkölcsi elvárások fogalmazandóak meg:

„Tórát csak olyan tanulónak szabad tanítani, aki becsületes és tisztességesen viselkedik, vagy akiről nem tudjuk, hogy milyen. Aki azonban nem jó úton jár, azt előbb vissza kell téríteni a jó útra és csak utána engedhetik be a tanházba. [...]

²⁶³ HTT 2:6

²⁶⁴ HTT 2:6

²⁶⁵ Bár Maimonidész fogalmazásából úgy tűnik, hogy az egyéb munkák végzésének a tilalma csak akkor vonatkozik a tanárra, amikor a diákjaival van, de a Jeruzsálemi Talmudban (jDmáj 7:3) olyan véleményt is találunk, miszerint egy tanár nem üzhet más foglalkozást, mert ha üzleti tevékenységet is folytat, akkor nem fog kellőképpen a gyerekekre koncentrálni.

²⁶⁶ HTT 2:3

²⁶⁷ „Csak akkor szabad valakit tanítónak kinevezni, ha van benne [Istentől és büntől való – V.T.] félelem, gyorsan olvas és érti a szöveget nyelvtani szempontból.” HTT 2:3. A szöveg érthetővé tétele kedvéért viszonylag nagy szabadságot engedtem meg magamnak az utolsó kifejezés fordításában, mely héberül így hangzik: "מהיר לקרות ולדקדק".

Hasonlóképpen, egy rabbitól, aki nem a jó úton jár, még akkor sem szabad tanulni, amíg vissza nem tér a jó útra, ha nagy bölcs és az egész népnek szüksége van rá.”²⁶⁸

Az idézet meggyőzően mutatja, hogy nemcsak a tanárokkal, hanem a felnőtt diákokkal szemben is szigorú követelmények voltak. A Tóra tanítóinak esetében Maimonidész két fontos kritériumot szabott. Egyrészt rendelkeznie kell szakmai tudással, és minél nagyobb a tudása, annál nagyobb az értéke tanárként. Másrészt viszont életmódjának is példamutatónak kell lennie, a „jó úton kell járnia”. Maimonidész nem fejtette ki részletesen mit ért e kifejezés alatt, de feltehetően a vallási és az erkölcsi elvárásokkal összhangban álló életformára gondolhatott – és ezt a kritériumot bizonyos szempontból fontosabbnak tekintette, mint a szakmai tudást.

Korábban Maimonidész azt írta, hogy két tanár közül a szakmai szempontból megfelelőbbet kell választani, azonban a jelenleg tárgyalt hálákhá úgy módosítja ennek a szabálynak az értelmét, hogy ez csak akkor érvényes, ha mindkét tanár megfelelő életmódot folytat. Mint a legutóbb idézett hálákhá szövegéből kiderül, a legnagyobb szakmai tudás, és a tanítói munkaerőben való hiány sem adhat engedélyt a közösség tagjainak arra, hogy olyan embertől tanuljanak, aki helytelen életmódot folytat.

Természetesen felvetődik a kérdés, hogy miért nem hangsúlyozta az „életmód kritériumot” Maimonidész a gyerekek tanítójának tárgyalásakor, és miért várt bevezetésével eddig a pontig. Két indok is felhozható erre. Az egyik az lehet, hogy a gyermekek első tanítóik után feltehetően még számos további tanárral fognak találkozni, így az esetleges negatív tanárkép nem okoz végleges kárt. Ezzel szemben a *jesiva* a formális oktatás utolsó állomása, amikor a fiatal felnőttek utolsó hivatalos tanárukkal találkoznak. Hasonlóképpen, a felnőtteknek a rabbi a releváns és mértékadó tanár, ezért ha az ő példája rossz példa, akkor ez az egész közösségre veszélyt jelenthet. Ha a rabbi azt a példát mutatja, hogy a Tórával elég elméletben foglalkozni, de a valós életben nem kell szigorúan venni a parancsolatok megtartását és nem kell az erkölcsi szabályokat betartva élni, akkor a zsidó vallásos

²⁶⁸ HTT 1:4

közösség lényege, azaz a zsidó vallásos mivolta kerül veszélybe. A tanár-rabbi-vezető személyes integritása kulcsfontosságú kérdés a közösség egészének morálja és fennmaradása szempontjából, mivel a vezető példaként szolgál mindenki számára, és befolyással bír a közösség egészére.

A másik indok, amely megmagyarázhatja, hogy miért a felnőttek tanítójának jellemzésénél érezte Maimonidész szükségesnek részletezni az életmódra vonatkozó kritériumot az lehet, hogy a felnőttkori oktatás „tantervéhez” tartoznak azok az ismeretek, amelyek döntő fontosságúak a lélek öröklétének megszerzése szempontjából. Korábban láthattuk, hogy Maimonidész nagyobb jelentőséget tulajdonított a lélek megmaradása szempontjából az elméleti tudásnak, mint az életformának, de ugyanakkor az is világossá vált, hogy még az Istenismeretben legmagasabb szintre emelkedett filozófustól is azt várta el, hogy térjen vissza a közösségbe és ott tevékenyen vállaljon részt a közösség irányításában. Az életforma és az elméleti tudás tehát Maimonidész szerint minden szinten összekapcsolódott, legyen szó bár a gyerekek tanítójáról vagy az egész közösség vezetőjéről.

8.9. A tanár-diák viszony általános jellege

Mint korábban már említettem, Maimonidész két tórai parancsolatot sorolt fel a Tóra-tanulás szabályai között. Az egyik maga a Tóra-tanulás, a másik a Tóra tanítóinak és tudósainak tisztelete. Érthető tehát, hogy a *Tóra-tanulás szabályai* című résznek majdnem a fele ez utóbbi tárggyal foglalkozik. A *Tóra-tanulás szabályainak* negyedik fejezete jórészt a tanár-diák viszony egyik legfontosabb aspektusát, az oktatási módszereket tárgyalja. Az ötödik és hatodik fejezetben pedig részletes kifejtésre kerül, hogy a köznép és a Tóra-tudós tanítványai milyen módokon és formákban kötelesek kinyilvánítaniuk tiszteletüket a Tóra tanítói iránt.

Dolgozatom témája, és különösképpen a jelenkori alkalmazhatóság szempontjából a negyedik fejezet tárgya fontosabb ugyan, de annak érdekében, hogy világos kép alakuljon ki a tanár-diák viszony átfogó jellegéről érdemes azokkal a szabályokkal is foglalkozni röviden, amelyek bizonyítják, hogy milyen kiemelt helyet biztosított Maimonidész a Tóra tanítóinak a zsidó társadalomban. Beszédes a tanárok tiszteletének helyes módját tárgyaló ötödik fejezet első hálákhája:

„Hasonlóképpen, mint ahogy az ember köteles tisztelni és félni apját, köteles tanítóját is tisztelni és félni. A tanítót még nagyobb tisztelet illeti, hiszen az embert az apja csak az evilági életre hozta el, de a tanítója, aki bölcsességre tanítja az eljövendő világbeli életre is elviszi.”²⁶⁹

Ugyanaz a filozófiai elv érvényesül ebben a hálákhában is, amellyel már többször találkoztunk Maimonidész bölcseletében: az ember számára a földi élet csak előkészítés, lehetőség, amely során megszerezheti a „belépés jogát” az igazán fontos létezési szintre. A testi lét valódi értelme a lélek és az értelem képessé tétele a testi létet követő állapot elérésére, a tisztán intellektuális és spirituális létezésre, ezért ebből logikusan következik, hogy az ember annak tartozik a legnagyobb tisztelettel és hálával, akinek köszönhetően ez utóbbira érdemessé válhat. A tanár-diák viszony Maimonidész gondolkodásában nem egyszerűen szolgáltató-vásárló viszonya vagy társadalmi hierarchia kérdése, hanem a szó szoros értelmében az (örök)életbe vágó kérdés. Minden társadalom célja az kell, hogy legyen, hogy lehetővé tegye tagjai számára a leginkább megbecsült értékek megszerzését, valamint az azokkal összhangban való életet. Mivel a Maimonidész által kívánatosnak tartott zsidó társadalomban mindenki számára a legmagasabb érték az öröklét megszerzése, ezért ebből logikusan következik, hogy a tanárok és a bölcsek tisztelete döntően fontos szerepet kap ebben a társadalomban. Ebben a társadalomban minden udvariassági és interperszonális szabály arra kell, hogy emlékeztesse a társadalom tagjait, hogy egy pillanatra se felejtsek el, minek kell a számukra legfontosabb értéknek lenni. A hatodik fejezet első hálákhája meggyőzően szemlélteti a bölcsekhez való általános tiszteletteljes viszonyt:

„Mindenkinek köteles tisztelettel viselkedni minden bölccsel, akkor is, ha az nem az ő tanítója, ahogy írva van: 'Ősz ember előtt állj föl és mutass tiszteletet az öreg előtt' (Vájikrá 19:32). 'Öreg' – ez az, aki bölcsességet szerzett.”²⁷⁰

²⁶⁹ HTT 5:1

²⁷⁰ HTT 6:1 Maimonidész az öreg szó értelmezésében a talmudi szójátékra utal, ahol a *קִרְיָה* szót a *קִרְיָה* szavak rövidítéseként értelmezik. Lásd bKidusin 32b.

A bölcsesség tisztelete odáig terjed Maimonidész szerint, hogy ha a bölcsességet megszerző személy rossz útra tér, még akkor is kötelesek iránta bizonyos tiszteletet mutatni. A hetedik fejezet a kiközösítés (נידוי) szabályaival foglalkozik, és a fejezet elején Maimonidész azt az esetet vizsgálta, hogy mi a helyes eljárás az olyan személyekkel szemben, akik az általuk megszerzett bölcsesség miatt társadalmi tiszteletre tarthatnak igényt, de olyan vétket követtek el, amely szigorú retorziót tesz szükségessé. A hetedik fejezet első hálákhájában Maimonidész a következő elveket fekteti le:

„Nagy bölcset, *nászit*, az *áv bét dint*, akik rossz útra tértek, soha nem közösitenek ki nyilvánosság előtt, hacsak nem tett olyat, mint Járovám ben Nábát²⁷¹ és társai. Ha más bűnt követett el, akkor csak a nyilvánosságtól elzárva korbácsolják meg.”²⁷²

Maimonidész a rossz útra tért bölcsek kérdésében mindent megtesz azért, hogy egyfelől leszögezze, hogy a közösség vezetői kötelesek a bölcsek bűneit is szankcionálni, de másfelől biztosítsa, hogy a bölcs megbüntetése ne járjon olyan nyilvános megszégyenítéssel, amelynek velejárója lehet az is, hogy a bölcsesség értéke, és az azt képviselő bölcsek státusza meggyengül a közösség tagjai szemében.²⁷³

Ezek az eljárások, és a fejezet e részében idézett hálákhák jól szemléltették, hogy Maimonidész rendszerében a tanár-diák viszony gyakorlati szabályozása szerves részét képezi annak a filozófiai rendszernek, amelyben mind az egyén, mind pedig a társadalom szempontjából a bölcsesség megszerzésére való törekvés, azaz a tanulás képviseli a legmagasabb értéket. A bölcsesség tanítóinak és a társadalom többi tagjának viszonyát az határozza meg, hogy egy társadalomban minél többen

²⁷¹ Járovám bibliai alakjához és bűneihez lásd: Melákhim 1, 11-14. fej, és Divré hájámim 2, 12-13. fej. Járovám a rabbinikus irodalomban a gonosz király őstípusaként szolgált, aki elvesztette jogosultságát az eljövendő világra. Lásd: Misna, Szánhedrin 10:2

²⁷² HTT 7:1

²⁷³ Maimonidész a *Misné Tóra* más részén (הלכות ממרים א ד) nagy részletességgel foglalkozott a lázadó bölcsre vonatkozó szabályokkal, de az ott leírtak elsősorban az intézményi autoritás témája szempontjából fontosak. A lázadó bölcs megítéléséről és a rá vonatkozó szabályokról lásd:

בלידשטיין, יעקב: סמכות ומרי בהלכות הרמב"ם, הקיבוץ המאוחד: תל אביב, 2002.

ismerik fel, hogy az ember egyetlen igazán fontos végső célja szellemének a tanuláson keresztül történő folyamatos tökéletesítése, a társadalom annál több tagja fog eljutni az emberi létezés céljához, a szellemi teljességhez. A bölcsek tisztelete természetesen nem Maimonidész újítása, hiszen kodifikált forrásainak szinte mindegyikét a hagyományos talmudi irodalomból vette. Ebben az esetben azt láthatjuk, hogy Maimonidész filozófiai világnézete minden különösebb erőfeszítés nélkül tudott ráépülni a zsidó hagyomány tradicionális, talmudi értékszemléletére, még akkor is, ha a talmudi bölcsek és Maimonidész nem feltétlenül ugyanazt értették a végső bölcsesség alatt.

8.10. A tanítási módszerek

Napjainkban az oktatási-nevelési folyamat résztvevőiben – legyen szó pedagógusról vagy gyerekről – időnként az az érzés alakulhat ki, hogy a pedagógiai módszertan és a különböző oktatási technikák fontosabbá váltak, mint a tudás, amely átadásra kerül. Ezzel szemben Maimonidész pedagógiai módszertana minimalista, teleologikus és pragmatikusan lényegre törő. Maimonidész számára az oktatási folyamat lényege egyértelmű: mindent meg kell tenni annak érdekében, hogy a tanulók elsajátítsák a megszerzendő tudást. Éppen ezért, az oktatási módszereknek olyanoknak kell lenniük, amelyek a lehető leghatékonyabb formában járulnak hozzá a cél realizálásához. Mint a következőkből világossá válik, az oktatás hatékonyságának elősegítése volt a vezérelv a Maimonidész által kodifikált oktatástechnikai szabályokban, és ez alá rendelte a többi technikai elvet, sokszor még akkor is, ha olyan fontos elvről volt szó, mint a Tórának adandó lehető legnagyobb tisztelet (כבוד התורה).

A *Tóra-tanulás szabályainak* negyedik fejezete elején Maimonidész leírta a tanterem elrendezését:

„A rabbi elől ül, a diákok koronaként ülnek előtte körben, annak érdekében, hogy valamennyien lássák a tanítót és hallják a szavait. A tanár ne üljön a széken és

a tanítványok a földön, hanem vagy mindenki a földre, vagy mindenki székre üljön. Régen a tanár ült és a tanítványok álltak.”²⁷⁴

Maimonidész számára ebben a hálákhában az volt az első számú cél, hogy biztosítsa annak technikai feltételeit, hogy a tudás átadója könnyen tudja hallgatói számára biztosítani az üzenet megértését. Ugyanakkor egy további elv is érvényesült abban az előírásában, hogy a tanár és a tanulók ülve tanuljanak: mivel a kor embere számára túl megterhelő lenne az állva tanulás, ezért a tanulás hatékonyabbá tétele érdekében inkább ülve kell tanulni, annak ellenére, hogy az álló helyzet megtisztelőbb lenne a Tóra számára.²⁷⁵

Az egész oktatási folyamat lényege, hogy a tanulók megértsék a tananyagot, éppen ezért Maimonidész különös fontosságot tulajdonított a megértést segítő tevékenységek és attitűdök alapos szabályozásának. Gondolkodásának egészét a realizmus jellemezte, és messzemenően tudatában volt a megértést esetleg akadályozó személyi, szubjektív, a tanár vagy a tanulók személyiségéből fakadó összetevők létezésének. Éppen ezért igyekezett mindent megtenni annak érdekében, hogy ezeket a szubjektív akadályokat elhárítsa az objektív szabályozás módszerével.

„Ha a tanulók nem értették meg, amit a tanár tanított, akkor ne legyen mérges rájuk, hanem akár többször is magyarázza el ugyanazt, amíg csak meg nem értik a dolgot annak mélységéig.”²⁷⁶

Maimonidész realizmusa nemcsak abból látszik, hogy a tanár számára előírta a türelmet, hanem abból is, hogy a tanítványok kötelességévé tette az igazság keresésére és megértésére való törekvést, akkor is, ha ez azzal a veszéllyel jár, hogy a tanár mégiscsak haragra lobban:

²⁷⁴ HTT 4:2

²⁷⁵ Az az elv, hogy a tanulás hatékonysága felülírja a Tórának adott tiszteletet nem Maimonidész újítása, ő csak kodifikálta a már a Misnában megtalálható gondolatot, lásd: Misna, Szukot 9:15.

²⁷⁶ HTT 4:4

„A tanuló ne mondja, hogy megértette a dolgot, ha nem valójában érti, hanem akár többször is ismétlje el kérdéseit. Ha pedig tanára mérges lesz rá, akkor mondja azt neki: Tanítóm, ez a Tóra, nekem pedig tanulnom kell, csak rövid az eszem!”²⁷⁷

Maimonidész nemcsak annak lehetőségét ismerte el, hogy a tanár annak ellenére méregbe gurulhat, hogy ez tilos a számára a hálákhá szerint, hanem azzal is tisztában volt, hogy a tanulók között is létezik „társadalmi nyomás”.

„A tanuló, aki többszöri magyarázat után sem tanulta meg, ne szégyellje magát olyan társai előtt, akik első vagy második tanításra megtanulták, hiszen ha szégyellné magát emiatt, akkor hiába járna a tanházba, mert nem tanulna semmit.”²⁷⁸

Mint számos korábbi szövegből láthattuk, Maimonidészre általában nem a nehéz felfogásúak és a tudatlanok iránti végtelen elnézés és a megértés volt a jellemző. Írásaiban számos helyen hangsúlyozta, hogy a szó szoros értelmében vett embernek csak azokat tekinti, akik képesek és hajlandók a metafizika absztrakt tételeinek elsajátítására, éppen ezért ez az engedékenységek meglepő lehet. Ha azonban tovább olvassuk ugyanezt a hálákhát, egyértelművé válik, hogy itt is az oktatás hatékonyságának maximalizálására való törekvés elve érvényesült.

„Az első bölcsek mondták²⁷⁹: 'A szégyenlős nem tanul, a szigorú pedig nem tanít.' Mire vonatkozik ez? Arra, ha a tanulók a dolog mélysége miatt nem értették meg azt, vagy azért mert nem elég értelmesek hozzá, de ha a tanár felismeri, hogy hanyagok és lusták a Tóra tanulásával kapcsolatban, akkor köteles megdühödni rájuk, és pirítson rájuk szavaival, hogy buzdítsa őket. Erre vonatkozóan mondták bölcseink²⁸⁰: 'Félemlítsd meg a tanulókat!’”²⁸¹

²⁷⁷ u.o.

²⁷⁸ HTT 4:5

²⁷⁹ Misna, Ávot 2:5

²⁸⁰ bKtubot 103b

²⁸¹ HTT 4:5

Amennyiben az engedékenységgel, a türelem és a kedvesség szolgálja a legjobban a megértést, azaz az oktatás valódi célját, akkor ezek a helyes módszerek. Ha azonban a szigor és a feddés a hatékonyabb a tanulási folyamat szempontjából, akkor a tanárnak ez utóbbiakat kell alkalmaznia. Annak érdekében, hogy a tanulók tiszteljék és féljék a tanárt, Maimonidész megtiltotta a barátkozást a tanulókkal.²⁸²

A fejezet többi hálákhája szintén azzal foglalkozik, hogy minél hatékonyabbá és strukturáltabbá tegye a tanulási folyamatot. Maimonidész részletesen meghatározta azt is, hogy mikor mit szabad kérdezni, továbbá szabályozta mind a kérdés rendjét²⁸³ és módját²⁸⁴, mind pedig a válaszadás sorrendjét²⁸⁵, és természetesen a maximálisan tiszteletteljes viselkedést írta elő a tanházban, megtiltva a tanulók számára minden nem oda illő cselekedetet, beleértve az alvást és a hétköznapi dolgokról való beszélgetést.²⁸⁶

8.11. Összefoglalás

E fejezet első részében Maimonidész ezoterikus és exoterikus írásai kapcsán azt a kérdést vettem fel, hogy vajon pedagógiai szempontból optimistának vagy pesszimistának kell-e őt tartanunk, azaz vajon hitt-e Maimonidész a tömegek nevelhetőségében, vagy az igazság megismerésének a lehetőségét még elméletben is csak a keveseknek tartotta-e fent. A releváns szakirodalom rövid bemutatása után, jómagam a többek között Aviezer Ravitzky által képviselt értelmezői irányzatot találtam a legmeggyőzőbbnek, elsősorban azért, mert következtetésüket a maimonidészi életmű egészére alapozták. Véleményem szerint Maimonidész *Misné Tórája* az esetek nagy részében összhangban áll *A tévelygők útmutatójával*, még ha vannak is a két mű között valós ellentmondások. A fejezet jelentős részét annak szenteltem, hogy megmutassam, legalábbis a tanulás minden ember – és nemcsak a zsidók vagy a bölcs zsidók – számára értéként való kezelése, és a közösség

²⁸² u.o.

²⁸³ HTT 4:6

²⁸⁴ HTT 4:7

²⁸⁵ HTT 4:8

²⁸⁶ HTT 4:9

vezetőinek tulajdonított pedagógiai szerep szempontjából Maimonidész filozófiai és jogi bölcselete összhangban áll egymással.

A fejezet során áttekintettem Maimonidész igazságfogalmának különböző variációit, különös tekintettel a nevelési szempontból „szükségszerű” és a filozófiai szempontból tekintett igazság közötti distinkcióra. Igyekeztem megmutatni, hogy Maimonidész számára a tömegek oktatása nagyon fontos volt, noha nem hitt benne, hogy a végső, absztrakt, metafizikai igazságok mindenki számára egyformán megismerhetők, és azt is szükségesnek tartotta, hogy a nevelés kezdeti időszakában a társadalom jóléte szempontjából olyan „mítoszokat” is fenntartsanak a nevelők, amelyek filozófiai szempontból nem igazolhatóak.

Maimonidész pedagógiai optimizmusát próbáltam bizonyítani a messiási korról vallott leírásában is, ahol egyaránt vizsgáltam a *Misné Tóra* és *A tévelygők útmutatójának* a messiási időkkel foglalkozó fejezeteit, és arra a következtetésre jutottam, hogy noha a két műben található Messiás képek között vannak különbségek és mindenképpen eltérőek a hangsúlyok, de alapvetően ugyanarról a Messiás-felfogásról beszélhetünk, és éppen a pedagógiai szempont az, amely alapján az összhang megteremtődik. Maimonidész életművének mind a jogi, mind a filozófiai részében a tudás megszerzésében látta az emberiség megváltását, és az életmű mindkét részében kiemelt szerepet tulajdonított a tanároknak.

Ezt követően elemeztem Ábrahám alakját, úgy ahogy az a *Misné Tóra a Bálványimádók törvényei* című részéből megismerhető. Ezen keresztül igyekeztem felhozni egy döntő érvet amellelt, hogy Maimonidészt pedagógiai szempontból optimizmusra hajló realistának tekintsük. A fent említett rész elemzése alapján egyértelművé vált ugyan, hogy hitt a tömegek nevelhetőségében, de arra is fény derült, hogy állandóan a szeme előtt tartotta annak lehetőségét, hogy az emberiség – és természetesen ez alól Izrael fiai sem jelentenek kivételt – bármikor visszatérhet a rossz útra, és könnyedén elvesztheti a már megszerzett tudását.

Ennek az optimizmusra hajló pedagógiai realizmusnak a meglétét láttam alátámasztva a *Misné Tóra a Tóra-tanulás szabályai* című részében. Itt Maimonidész részletesen szabályozott jogi háttér és keret megteremtésével igyekezett mindent megtenni azért, hogy a zsidó társadalom a lehető legközelebb kerüljön az általa ideálisnak tartott társadalomhoz, azaz ahhoz, amelyik a legmagasabb értéknek Isten

intellektuális szeretetét, a szellemi tevékenységet és a bölcsesség önmagáért való szeretetét tartja.

9. Tézisek a maimonidészi nevelésfilozófia alkalmazhatóságáról napjainkban

Dolgozatom záró fejezetében elméleti és gyakorlati megfontolásokat ötvözve szeretnék megfogalmazni néhány tételt a mai magyarországi zsidó neveléssel és oktatással kapcsolatban. Természetesen túlzott nagyképűség lenne azt képzelni, hogy képes leszek feltárni és megoldani a mai magyarországi zsidó oktatás és nevelés összes, vagy akár csak megközelítően összes problémáját, és nem is ezt tűztem ki céloknak. Remélem ugyanakkor, hogy nem túlzott nagyravágyás, hogy olyan, napjainkban is aktuális, pedagógiai elveket kívánok megfogalmazni, amelyek összhangban vannak Maimonidész neveléseméleti alapelveivel. Magától értetődően nem „egy az egyben” történő átvétellel kísérletezem, hiszen Maimonidész 12. századi spanyolországi-marokkói-egyiptomi zsidó valósága szinte minden aspektusban jelentősen különbözik a 21. század Közép-Kelet Európai realitástól. Ebből kifolyólag biztos vagyok benne, hogy időnként a maimonidészi elképzelés lényegéhez tartozó részletekről is lemondani kényszerülök, de ezzel együtt teljes meggyőződéssel hiszem: a maimonidészi nevelésfilozófia jórészt a zsidó kultúra olyan alapértékeire épül, amelyek modern interpretációja fontos hozzájárulást jelenthet a zsidóság mai magyarországi oktatáskultúrájához.

A fejezet első részében azt fogom összefoglalni, hogy Maimonidész nevelésfilozófiájából mely irányelveket érzem alkalmazhatónak napjainkban, Magyarországon.

A fejezet második részében vázlatos formában megkísérlek megfogalmazni néhány olyan önállóan megállapított neveléseméleti irányvonalat, amelyeket a neológia rabbikarának és vallástanárainak figyelmébe szeretnék ajánlani, és amelyek megvitatása, elemzése és esetleg követése reményeim szerint a neológ zsidóság oktatásának, vallási és közösségi életének a javát és a fellendülését szolgálja.

9.1. A maimonidészi nevelésfilozófia napjainkban is alkalmazható alapelvei

9.1.1. A zsidó oktatás legfőbb értéke: maga a tanulás

Maimonidész mind filozófiai, mind pedig jogi írásaiban egyértelműen kifejtette, hogy a tudás megszerzésére való törekvést, azaz a tanulást tartja a legmagasabb rendű emberi tevékenységnek, valamint, hogy szerinte az ember csak a tanuláson keresztül válik méltóvá rá, hogy Isten „képmására” teremtett lénynek neveztesse.²⁸⁷ Az egyetlen tevékenység, amelyen keresztül a földi, teremtett, anyagi lény, kis mértékben ugyan, de hasonlóvá válhat a transzcendens Teremtővel – az a racionális ismeretek, a szükségszerű igazságok tudására való törekvés. Maimonidész szerint tehát minden zsidó értékcsúcsának csúcán a tanulásnak kell állnia, hiszen tudás csak a tanuláson keresztül megszerezhető, és csak a tudáson keresztül válik a véges emberi lények számára lehetővé az Örökkévaló szeretete és szolgálata.²⁸⁸

Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy ennek az értéknek a jelenléte magától értetődő a mai magyarországi zsidóság számára, amely hagyományosan értelmiségi, középosztályhoz tartozó populáció. A valóság azonban az, hogy míg a világi tanulmányok folytatása valóban fontos érték, addig a zsidó kultúra és hagyomány tanulása és ismerete, ha egyáltalán, akkor is legfeljebb a szavak szintjén tartozik az alapértékekhez. A mindennapi élet gyakorlatában még a zsidóságot büszkén vállaló, kiemelkedően nagy tudású értelmiségiek, a szakmájukban megkérdőjelezhetetlen tekintélynek örvendő tudósok is gyakran csak felületes tudással, vagy éppen semmilyen ismerettel sem rendelkeznek a zsidó hagyomány területén. Még ha a zsinagógákat látogató, vagy a zsidó közösségi életben résztvevőket vesszük is kiindulásai alapul, akkor is azt tapasztaljuk, hogy a zsidó ismeretek szintje általában elképesztően alacsony, és alig vannak olyanok, akik rendszeresen foglalkoznának zsidó tanulmányokkal. Sőt, ha őszinték akarunk lenni, akkor még a rabbik között sem mindenkinek tartozik a rendszeres napi rutinjához a

²⁸⁷ Lásd pl. TU 1:1, HT 10:6

²⁸⁸ HJT 4:12

minden esti és napközbeni tanulás, holott Maimonidész világossá tette, hogy a Tóra-tanulás tudásszinttől, családi, vagyoni és egészségi helyzettől függetlenül, minden társadalmi osztály tagjaira nézve egyaránt érvényes kötelesség.²⁸⁹ Általánosságban sajnos nyugodtan mondhatjuk tehát, hogy a klasszikus zsidó források tanulása a valóságban nem szerves része a mai magyarországi zsidó kultúrának.

Véleményem szerint a tanulás státuszának és értékének visszaállításának kell lennie az első, a maimonidészi nevelésfilozófiából átvett, és napjainkban is alkalmazandó elvnek. A tanulás ebben a kontextusban természetesen nem jelenti és nem is jelentheti a „magolást”, vagy a vallás gyakorlati ismereteinek mechanikus elsajátítását, hanem azt a fajta megértést és önálló következtetéseket lehetővé tevő tanulást kell, hogy jelentse, amelyet Maimonidész normatív kötelességgé tett.²⁹⁰

Ennek érdekében a közösség vezetőinek, és különösképpen a rabbiknak kell élen járniuk és példát mutatniuk. Világossá kell tenni, hogy a rabbik és a tanárok is tudják: mindenkinek kötelessége állandóan Tórát tanulni, a tanulás egy véget nem érő folyamat, és a rabbik nemcsak tanítók, hanem tanulók is. Bizonyos fokig abszurd helyzet, hogy a számos Tóra-tanulással foglalkozó magyarországi eseményen – legyen bár állandó, (a különböző kollelok programjai) vagy alkalmi (Limmud fesztiválok) – alig lehet rabbikat és vallástanárokat látni. Ha a rabbikar tagjai saját példájukkal fogják bizonyítani, hogy mennyire fontos a tanulás számukra, ennek minden bizonnyal nagy hatása lesz a közösség egészének a zsidó hagyomány tanulásával kapcsolatos mentalitására is.

9.1.2. Pedagógiai optimizmus és bátor elkötelezettség, akár a korszellem ellenében is

A pedagógiai optimizmus a második legfontosabb alapelv, amely nélkül egy zsidó pedagógusnak esélye sem lehet a sikerre. Maimonidész személyes élete és munkássága, az utóbbin belül pedig különösképpen Ábrahám alakja a *Misné Tóra* a *Bálványimádásra vonatkozó törvények* című részében, arról tanúskodnak, hogy Maimonidész szerint a legkevésbé kedvező korokban és környezetben is van esélye

²⁸⁹ HTT 1:8

²⁹⁰ HTT 4:5

a magas színvonalú oktatásnak arra, hogy megváltoztassa az embereket. Saját életében Maimonidész egy, a filozófiával való foglalkozás számára sok szempontból meglehetősen kedvezőtlen környezetben épített fel egy az igazság megalkuvások nélküli keresésére alapozott, a filozófiát vallási kötelességnek tekintő rendszert.²⁹¹ Írásaiban pedig azt látjuk, hogy Ábrahám alakját egy magányos tanárként formálta meg, aki egy olyan világban alapította meg az Örökkévalóban való hitre épülő közösséget, ahol már mindenki elfelejtette az Örökkévaló nagy és szent nevét.²⁹²

A helyzet, amelyet Maimonidész leírt a *Bálványimádásra vonatkozó törvényekben*, sok szempontból emlékeztet a mai valóságra. Ábrahám olyan környezetben nőtt fel, amikor az egyistenhitet és annak erkölcsiségét nem tartották értéknek, sőt üldözték. Napjainkban magyarországi zsidó népessége körében a vallásosságot, ha nem is üldözik, bár a közelmúlt történelmében erre is volt példa, de gyakran idejétmúlt ostobaságnak, babonának, vagy jobb esetben tartalmatlan hagyományörzésnek tekintik. Ábrahám a maimonidészi narratíva szerint bátran szembeszállt a korszellemmel és logikus érveket hozott fel az általánosan elfogadott kulturális divat konvencióival szemben. Napjainkban minden rabbinak rendelkeznie kell ésszerűségre, haszonelvűségre és modern erkölcsi normákra épülő érvrendszerrel ahhoz, hogy meg tudja győzni akár saját szűkebb közösségét, akár a tágabb társadalmat arról, hogy a zsidó hagyomány szellemi kincseinek és gyakorlatának megőrzése nem pusztán szeszély, hanem korunkban is értelemmel és fontossággal bíró gyakorlat.

9.1.3. Pedagógiai realizmus – A célok és eszközök viszonya

Mint dolgozatomban korábbi fejezeteiben is kifejtettem, Maimonidész pedagógiai attitűdjének pontos megnevezése szerintem realizmusra hajló pedagógiai optimizmus. Maimonidész hitt ugyan a hatékony oktatás és nevelés lehetőségében, de ez a hit szigorúan megmaradt a valóság adta korlátok elismerésének keretei között, és nem képzelte, hogy lehetséges az emberiséget egészét, vagy annak egy részét, egy lépésben ránevelni az igazság felismerésére. A tudás megszerzését

²⁹¹ A filozófiai tudást vallási kötelességként kezelő maimonidészi szöveghelyek közül a legjellemzőbb talán a következő: HJT 1-4. fejezet.

²⁹² HÁK 1:3

lépésről lépésre felépíthető, részleteket összegyűjtő intellektuális folyamatként képzelte el, amelyben a könnyebben megérthető és megvalósítható szintektől kell a nehezebbek felé haladni.²⁹³

Noha Maimonidész a kíváncsi célnak a szeretetből való Istenszolgálatot tartotta, de mégis elismerte a félelemből való istenszolgálat fontosságát is. Bár a metafizikai tudás megszerzésében látta az emberi teljességet, de elfogadta, hogy a gyakorlati ismeretek elsajátításán keresztül kell oda eljutni.

Ennek a maimonidészi mintának az elfogadására gondolok, amikor úgy vélem, hogy a jelenlegi magyarországi zsidó valóság szükségessé teszi, hogy az igaz célokat hangsúlyozzuk ugyan, de lehetővé tegyük, sőt bátorítsuk azt is, ha valaki nem vallási szándékkal, hit nélkül akarja tanulni vagy gyakorolni a zsidó hagyományt.

Mindenkire úgy kell tekintenünk, mint aki egy hosszú út egy adott állomásán van, és jelentős részt rajtunk múlik, hogy mennyire sikerül megközelítenie az úti célját. A tanulás egy olyan eszköz, amely mindenki – vagy majdnem mindenki – számára biztosítani kell, a tanulni vágyó személy vallásosságától, és motivációjától függetlenül. (Kivételt talán csak az jelenthet, ha valakiről tudjuk, hogy csak azért akar tanulni, hogy a zsidóság ellen használja fel a megszerzett ismereteit.) Amennyiben elfogadjuk ezt a hozzáállást, és hajlandóak vagyunk kedvesen fogadni és bátorítani azokat is, akik nem tisztán vallási indítékból akarják tanulni vagy gyakorolni a zsidóságot, akkor tulajdonképpen nem teszünk mást, mint követjük a Maimonidész által is elfogadott talmudi elvet: „Bölcsseink mondták: Az ember mindig foglalkozzon a Tórával, még akkor is ha nem önmagáért (t.i. a Tóráért – V.T.) teszi, mert a nem önmagáért való foglalkozásból lesz az önmagáért való foglalkozás.”²⁹⁴ Amennyiben mindenkinek lehetővé tesszük a tanulást, ezzel hozzájárulunk ahhoz is, hogy a közösségeink megerősödjenek, és a zsinagógába járók között egyre többen legyenek a zsidó vallást gyakorló zsidók.

²⁹³ Ezt a lépésekben haladó tudásszerzést írja le a *Bálványimádásra vonatkozó törvényekben* is (lásd pl. HÁK 1:3), és a *Megtérés törvényeiben* is. (lásd pl. HT 10:1)

²⁹⁴ bPeszáchim 50b, és HT 10:5.

9.1.4. A hit és a gyakorlat kapcsolata

A helyes és helytelen motivációtól vezérelt tanulás és gyakorlat viszonyát szabályozó elvhez hasonló elv érvényesül akkor is, ha a hagyomány tanulására és nem a betartatására helyezzük a hangsúlyt. Ezzel is egy maimonidészi elvet követünk – noha az eredeti jelentésétől kissé eltérő értelmezésben: „Az összes parancsolat közül egyik sem ér fel a Tóra-tanulással. Ellenkezőleg: a Tóra-tanulás ér fel minden parancsolattal, hiszen a tanulás elvezet a cselekedetekhez, és éppen ezért a tanulás előbbre való a cselekedeteknél minden helyen.”²⁹⁵

A Bálványimádásra vonatkozó törvények korábban elemzett részeiben szintén azt láthattuk, hogy a Maimonidész azt feltételezi, hogy az elméleti ismeretek és a gyakorlati életforma között szoros interakció van. Ez a kapcsolat lehet pozitív és negatív is, azaz a téves nézetek rossz irányban befolyásolhatják az életformát, a helyes nézetek viszont elvezethetnek a helyes gyakorlathoz. Ugyanakkor, a bálványimádás kialakulásának leírásakor azt is láthattuk, hogy a helytelen gyakorlatnak lehet a helyes elméleti ismereteket leromboló hatása is, hiszen Maimonidész szerint az emberiség teljes szellemi lezüllése csak egy gyakorlati hibával kezdődött.

Ezen a ponton két dolgot szeretnék leszögezni: először is, természetesen tudom, hogy a mai magyar neológianak amúgy is az az elterjedt gyakorlata, hogy befogadóan viszonyul mindazokhoz, akik tanulni vágnak. Ezzel együtt fontosnak tartom, hogy az elfogadott gyakorlatot a zsidó neveléstudomány klasszikus forrásaival igazolni is tudjuk.

Másodszor pedig úgy vélem, hogy napjainkban a gyakorlati oktatás túlsúlya annyira aránytalanná vált, mintha a hit egy teljesen lényegtelen összetevője lenne a zsidó vallásnak. Igaz, hogy a tanárok, rabbik részéről sokkal nagyobb erőfeszítést és szellemi munkát követel a „hitoktatás”, sokkal kevésbé mérhető a sikere, mint a gyakorlatra történő tanításnak, mégis úgy vélem, hogy sokkal hitelesebb lesz a rabbinikus tevékenység, ha a hitre vonatkozó kérdéseket nem megkerüljük, hanem foglalkozunk, és ha kell, „küzdünk” velük. A maimonidészi nevelésfilozófiának

²⁹⁵ HTT 3:3

bármilyen modern verziója – szerintem – elképzelhetetlen a hittel való intellektuális foglalkozás nélkül.

A hit fogalmának természetesen több értelmezése létezik az általános vallásfilozófiában csakúgy, mint a zsidó hagyományon belül. Részemről a maimonidészi hitfelfogásból az alapmodellt tartom a modern korba átemelhetőnek. A dolgozatomban korábban már említettem a David Hartman által felállított négy modellt, amelyek a vallásos ember felfogása szempontjából leírják a filozófia és a kinyilatkoztatás kapcsolatát. A negyedik modell szerint, és Hartman ennek követői közé sorolta Maimonidészt is, a filozófia igazsága és a vallás igazsága harmonikus formában léteznek egymás mellett. Ha ezt a modellt gondoljuk tovább, akkor bizonyos hitelveket saját korunk szellemének megfelelően kell majd újraértelmeznünk, és el kell vetnünk bizonyos ma már elfogadhatatlanul naivnak tűnő interpretációkat, de nem volt ez másként Maimonidész korában sem, hiszen ő maga is jelentősen átértelmezte saját korának elfogadott teológiai elveit. A hitelvek pontos jelentésének újra- és újraértelmezése, módosítása éppúgy része a hagyománynak, ahogy a zsidó jog átalakulása is. A zsidó hagyomány autentikus továbbélését nem az biztosítja, hogy minden korszakban ugyanazt értenek az elfogadott hitelvek alatt, hanem az, hogy a különböző korokban élő vallásukat gyakorló zsidók azonosulni tudnak a hitelvekkel, pontosabban azok számukra elfogadható interpretációjával. A mindenféle hit nélküli pusztá gyakorlat azonban értelmetlennek tűnik, és semmiképpen nincs összhangban azzal a viszonyal hit és gyakorlat között, amelyet Maimonidész ideálisnak tartott.

9.1.5. Az oktatás és a közösségi erőforrások

A Maimonidész felállította törvényi rendből egyértelmű, hogy a közösség egyik legfontosabb feladata az oktatást kiemelt értéként kezelni. A közösség kötelességei közé tartozik, az arról való gondoskodás, hogy létezzen megfelelő létszámú és tudású tanerővel rendelkező iskolarendszer. Mint a dolgozatomban megmutattam, Maimonidész az iskolarendszer kiépítését – azaz a tanítók munkafeltételeinek

biztosítását – olyan fontosnak tartotta, hogy az olyan közösségeket, amelyek erről nem gondoskodtak – „halálra ítélte”.²⁹⁶

Az értékek kiemelt mivoltának egyik leginkább kézzelfogható bizonyítéka már a középkorban is az volt, mint napjainkban: a közösségi erő- és pénzforrások elosztása. Noha az oktatásra fordított összeg magas léte nem garantálja automatikusan az oktatás magas színvonalát, de ha a minőségbiztosítás többi feltétele adott, akkor az oktatásra fordított nagyobb összegek jelentősen növelik annak esélyét, hogy egy oktatási rendszer sikeres lehessen. Az oktatási rendszer sikerének hasonlóképpen fontos faktora a tanerő minősége, és ehhez kapcsolódik a következő maimonidészi alapelv alkalmazásának fontossága. Éppen ezért, amennyiben a MAZSIHISZ vezetői elfogadják a tanulást és az oktatást kiemelkedő zsidó értéknek, az lenne a logikus, hogy úgy csoportosítsák az anyagi erőforrásokat, hogy a lehető legjobb működést tudják biztosítani oktatási intézményeik számára, hiszen a lehető legmagasabb szintű oktatás anyagi feltételeinek biztosítása közösségi feladat.

9.1.6. Tanárok tudása és személyes integritása

Maimonidész világossá tette, hogy véleménye szerint az ideális tanárok esetében kiemelten fontos az, hogy a tanár (és a rabbik értelemszerűen ebbe a kategóriába tartoznak) egyfelől nagy szakmai tudással rendelkezzen, és másfelől személye hiteles legyen, azaz ne legyen ellentét az életmódja és az általa tanítottak között. Pedagógiai szempontból kiemelten fontos, hogy a tanár alakja követhető és követendő példa legyen a diákok számára. Mint láthattuk Maimonidész a legnagyobb tudású tanítóktól is eltiltotta a közösséget, amennyiben az életmódjukat nem találta megfelelőnek. Napjainkban ez az „eltiltás” egyszerre irreális és kontraproduktív, az viszont kifejezetten fontos lenne, hogy pozitív formában és határozottan kerüljön megfogalmazásra a tanárképzés során, hogy csak olyanok kaphassanak diplomát, akik azt követően mind életmódjukkal, mind tudásukkal példaként szolgálhatnak az egész közösség számára. Kevesen fogják vitatni azt az állítást, hogy napjainkban, ahhoz hogy egy rabbi (vagy a zsinagógai oktatásban részt vevő zsidó nevelő) képes

²⁹⁶ HTT 2:1

legyen megszólítani a zsinagógákat látogató közönséget nem kell sem klasszikus értelemben vett Talmud-tudósnak lennie, sem pedig a metafizika titkaiban jártas filozófusnak lennie. Feltétlenül jártasnak kell viszont lennie a zsidóság gyakorlati alapjaiban, rendelkeznie kell általános műveltséggel és jó nevelői adottságokkal, a közössége számára releváns és érdekes ismeretekkel, és a tudás átadásához szükséges metodológiai ismeretekkel. A magyarországi zsidó oktatásnak véleményem szerint tudatosan ezeknek a követelményeknek megfelelő személyeket kell képeznie, és a rabbik és a tanárok közös feladata, hogy előbb felfedezzék, majd a zsidó oktatási intézményekbe „csábítsák” azokat a tehetséges fiatalokat, akikben meg van a potenciál arra, hogy a fenti feltételeknek megfelelő vezetőkké, rabbikká, oktatókká váljanak.

Természetesen egy oktatási intézmény csak abból az emberanyagból tud dolgozni, amelyik rendelkezésre áll. Ugyanakkor a közösség, vagy annak intézményrendszere – a jelen esetben ez a MAZSIHISZ – a felelős azért, hogy biztosítsa azokat a feltételeket, amelyek birtokában az oktatási intézmények mindent meg tudnak tenni azért, hogy a lehető legjobb diákok kérjék felvételüket tanulóik közé.

Ezen a ponton kell visszatérni az előzőekben mondottakhoz: amennyiben a közösség számára az oktatás valóban kiemelt érték, akkor úgy kell az erőforrásokat csoportosítani, hogy azok lehetővé tegyék egy olyan oktatási intézmény működését, amely minél magasabb színvonalú oktatást, vonzó programokat, külföldi tanulmányokat és ösztöndíjakat tud kínálni a jelentkezőknek. Ezzel lehet odacsábítani azokat a tehetséges hallgatókat, akik formális tanulmányaik végén, olyan tanítókká lesznek, akik életük végéig elkötelezett és lelkes tanulók maradnak, és rendelkeznek azzal az elhivatottsággal és küldetés tudattal, amely elengedhetetlen a nevelési folyamat sikeressé tételéhez.²⁹⁷ Napjainkban például sok kritika éri az ORZSE-t, és ezek egy része persze építő szándékú és hasznos kritika, de időnként úgy tűnik, mintha a kritizálók csak a negatívumokat kívánnák észrevenni,

²⁹⁷ Valószínűnek tartom, hogy a lubovicsi mozgalom világszintű sikerének is az az egyik titka (gondoljunk bármit is politikájukról, erkölcsi, vallási elveikről és módszereiktől), hogy rabbijaik és tanáraik elkötelezetten és következetesen ragaszkodnak a céljaikhoz és az eszméikhez. Természetesen annak is megvan a hátránya, ha egy mozgalmat annak frontemberivel azonosítanak, hiszen ha azok ellenszenvesek, akkor maga a mozgalom is ellenszenvesé válhat.

és szándékosan ignorálnák például a hallgatók számában, a szakok bővülésében és az egyéb tényezőkben jól mérhető sikereket. A kritikusok sokszor irreális elvárásokat támasztanak, és egy oktatási intézmény értékelését nem annak reális feltételeihez igazítják – nem azt nézik, hogy egy intézmény mindent megtesz-e, amire lehetősége van, hanem azt kérik rajta számon, amit eleve nem tud teljesíteni.

9.1.7. Oktatási módszerek

A maimonidészi nevelésfilozófiai írásaiban mind az explicit módon filozófiai, mind pedig a jogi részekben egyértelmű követelményként jelenik meg a személyre szabott oktatás követelménye. A tanárnak nem pusztán „hallgatókat”, hanem tanítványokat kell nevelnie, az ideális pedagógus erényei abban nyilvánulnak meg, hogy mennyire képes a tanítványainak személyre szabottan továbbadni a tudást. Az ideális tanítóként leírt Ábrahámnak is ezt az erényét emeli ki Maimonidész:

„A nép köré gyűlt és kérdéseket tettek fel neki, **ő pedig mindenkinek értelmi képességei szerint válaszolt**, amíg vissza nem térítette az igaz útra, és így ezrek, majd tízezrek gyűltek köré – ők Ábrahám háza népe.”²⁹⁸

Ugyanez a követelmény jelenik meg a reális tanító alakjával foglalkozó, *A Tóra-tanulás törvényei* című részben, ahol Maimonidész a tanárok (köztük az apák)²⁹⁹ kötelességévé teszi, hogy a tanulóknak azok értelmi képességeinek megfelelően magyarázzanak.³⁰⁰ A tanítás és a tanulás folyamata tehát nem egy elidegenedett, szolgáltató és vásárló kapcsolatára emlékeztető kapcsolatnak kell lennie, hanem egy az nevelésben teljes személyiségükkel résztvevő individuumok közötti kommunikációnak.

E fejezet első részében – a teljesség igénye nélkül – megkíséreltem felvázolni, hogy mely maimonidészi nevelésfilozófiai alapelveket tartom feltétlenül aktualizálhatónak és aktualizálandónak a mai magyarországi zsidó oktatásban. A

²⁹⁸ HÁK 1:3 (kiemelés tőlem - V.T.)

²⁹⁹ HTT 1:6

³⁰⁰ HTT 4:4.

továbbiakban kifejezetten a mai neológia zsinagógái számára releváns maimonidészi alapelvek és értékek közül szeretnék kiemelni néhányat.

9.2. A magyarországi neológia és a maimonidészi nevelésfilozófia

A magyarországi neológiát gyakran éri az a – sok szempontból jogosnak tartható – kritika, hogy nincs egyértelmű és világosan kommunikált filozófiája, világszemlélete és céljait összefoglaló „küldetés megfogalmazása”³⁰¹. Napjainkban az sem egyértelmű, hogy egységes mozgalomként lehet beszélni a neológiáról. Többek között ezért sem vállalkozhatok arra, hogy megpróbáljam megszabni a neológiának, mint mozgalomnak az irányvonalait. Pusztán azt tűztem ki célomul, hogy olyan nevelésméleti alapelveket fogalmazzak meg, amelyek reményeim szerint relevánsak és hasznosak lesznek a *de facto* neológia számára. *De facto* neológia alatt értem a jelenleg a neológ hitközségi keretekhez tartozó zsinagógákat és a bennük működő oktatási kereteket, azaz a zsinagógákban és a Talmud Tórákban folyó rabbinikus oktatást.

Természetesen az alábbiakban csak általános oktatási, nevelési értékek és elvek következnek, amelyek konkrét megvalósítása mindig az adott zsinagóga rabbijától és/vagy tanárától függ.

A zsinagógai oktatást az informális oktatás részének tekintem. Az informális oktatáshoz tartozónak tekintek minden olyan keretet, amely nem kifejezetten oktatásra szakosodott intézmények programjain (zsidó iskolák, zsidó egyetem) belül zajlik. Nem kívánok tehát foglalkozni a hivatalos neológ zsidó oktatási intézmények nevelésfilozófiájával. Továbbá nem foglalkozom az olyan informális oktatási keretekkel sem, amelyeket a zsidóság más irányzatai szerveznek (ortodox, reform stb.), hiszen ezen irányzatoknak – bizonyára – megvan a maga önálló nevelésfilozófiája.

Remélem azonban, hogy noha meglátásaim nem kifejezetten rájuk vonatkoznak, mégis bizonyos fokig érdekesek lehetnek az olyan, irányzatokhoz nem

³⁰¹ E némileg esetlen kifejezés az angol *mission statement* magyarítása próbál lenni.

tartozó, nem vallásos, de neológ rabbikat is meghívó oktatási kereteket biztosító intézmények, szervezetek számára, mint például a szarvasi tábor, az ifjúsági mozgalmak és a Bálint Ház.

Céлом ambiciózus, de nem irreális, hiszen olyan a zsidó kánon elfogadott részét képező források alapján meghatározott értékekről van szó, amelyek – *mutatis mutandis* természetesen – valóban széleskörűen alkalmazhatóak napjaink nevelési folyamatában is.

9.2.1. A zsidó oktatás célja

Mint láthattuk, Maimonidész mind a Tóra, mind pedig saját művének *A tévelygők útmutatójának* célját a test és a lélek, azaz a gyakorlat és az elmélet megjavításában, jobbításában látta. Ez az általános cél irányadó marad napjainkban is, még ha az oktatás konkrét tartalma jelentősen meg is változott, ahhoz képest, amit Maimonidész elképzelt. Dolgozatomban több helyen érveltem amellett, hogy Maimonidész a metafizikai ismeretek megszerzésében jelölte meg az oktatás, azaz a lélek megjavításának végső céljaként.³⁰² Ezek a fizikai és metafizikai ismeretek, Maimonidész szerint, egybeestek az arisztotelészi filozófia neoplatonikus interpretációjával. E „végső igazságok” egy része felett végérvényesen eljár az idő, hiszen napjainkban nehéz a *Misné Tóra* első részének, a *Tóra alapjainak törvényeinek* egyes fejezeteit másként olvasni, mint egy filozófiatörténeti érdekességet, amely arról tanúskodik, hogy mi történik, ha az arisztotelészi fizikát a zsidó jog nyelvén parafrázáljuk. Másfelől viszont *Tóra alapjainak törvényei* más fejezetei egyáltalán nem veszítettek aktualitásukból, ezek közé tartozik például Maimonidész színtiszta monoteizmusa, a mindenfajta antropomorfizmus ellen folytatott megalkuvások nélküli harca, vagy akár a *kidus hásém*, azaz az Örökkévalóért való önfeláldozás kötelességének magyarázata.

Gyakorló rabbiként teljes meggyőződéssel vallom, hogy változatlanul feladatunk az Örökkévalóban való hitre nevelni a zsidó közösség tagjait és a

³⁰² Lásd HJT 1-4. fejezet.

zsinagógákat látogató nem zsidókat is.³⁰³ A zsidó vallás alapvető teológiai igazságainak megismerése akkor is fontos cél marad, ha ma már kevesebben mernék Maimonidészéhez hasonló bizonyossággal vallani, hogy a helyes metafizikai ismeretek jelentik a biztos bejutást az eljövendő világ kapuján. Ugyanakkor a bálványimádás, Isten antropomorf felfogása, a Gondviselés és a Teremtés fogalmainak infantilis értelmezései elleni harc napjainkban nem kevésbé aktuális, mint Maimonidész idejében volt. A vallás teológiai, metafizikai részének tanítása véleményem szerint egyáltalán nem vált feleslegessé, de ezzel együtt figyelemmel kell lennünk nemcsak arra, hogy napjainkban a hit különösen nagy válságáról beszélhetünk, hanem arra is, hogy maga Maimonidész is úgy vélte, a gyakorlati vallásoktatás, és a vallás erkölcsi, társadalmi igazságainak megismerése időben meg kell előzze a metafizikai ismeretek elsajátítását. Úgy vélem, Maimonidész szellemével és hálákhájával egyaránt összhangban maradva mondhatom, hogy napjainkban a zsidó oktatás első számú célja – legalábbis kronológiai szempontból – a zsidó identitás megerősítésének kell lennie. Napjainkban a zsidó származású lakosság nagy része nemhogy az Istenben való hittől és a zsidó vallás mindennemű gyakorlatától került rettentő távol, de magától a zsidó közösségtől is elszakadt. A zsinagógákba járók jelentős része pedig egyáltalán nem Istent, hanem csak a közösséget keresi. A zsidó iskolákba járó gyerekek szülei közül sokak – talán a többség – számára inkább ijesztő, mintsem örömdetes fejlemény lenne, ha gyermekük a hívő és hálákhát követő életformát választaná.³⁰⁴ Ezek az okok érthetővé teszik, miért gondolom, hogy irreális lenne a hitre való nevelésre, és teológiai elvek oktatására helyezni a hangsúlyt. Napjaink zsidó oktatásában a hagyomány gyakorlati elemeivel, erkölcsi tanításával való megismerkedésnek meg kell előznie a „hitoktatást”, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a zsidó hagyomány teológiai elveinek oktatása ne lenne fontos cél. Mindössze arról van szó, hogy nem ezzel kell kezdeni az oktatási folyamatot, és az első, a gyakorlati oktatási fázisban

³⁰³ Bár a nem-zsidók Noé hét törvénye szerint nem kötelesek hinni az Örökkévalóban, de a bálványimádás és a blaszfémia számukra is tilos. A nem-zsidók megismertetése a zsidó monoteizmussal természetesen nem jelenti azt, hogy a zsidó misszionarizmust próbálom célunkká tenni.

³⁰⁴ Még az orthodox iskolában is meggesik, hogy a vallásos érzelmű diákokat saját szülei próbálják meg akadályozni a hálákhikus előírások megtartásában, vagy egyenesen eltiltani a vallás gyakorlásától. (Balázs Gábor szíves szóbeli közlése.)

inkább csak említésszerűen, és általánosságokra szorítkozva kell Istenről és hitről tanítani. Ez az elv, mint ahogy fentebb megmutatni igyekeztem, véleményem szerint teljesen összhangban áll a maimonidészi nevelésmélettal is.

Éppen ezért első tételtemet úgy fogalmaznám meg: Napjainkban a mai magyarországi zsidó oktatás első számú célja és feladata a zsidó identitás megerősítésének kell lennie, és a célt a zsidó hagyomány gyakorlatának és erkölcsi, társadalmi igazságainak megismertetésén keresztül kell elérni. Csak ezt követheti a zsidó teológia tételeinek tanítása. A teológiai, filozófiai oktatás valószínűleg a későbbiek során is csak a közösség egy szűkebb köre számára tud relevánssá válni, mint a zsidó közösségi összetartozásra és a mindennapi zsidó életre vonatkozó, gyakorlati vallási ismeretek.

9.2.2. A zsidó identitás megerősítésének jelentése

Hasonlóképpen ahhoz, hogy Maimonidész korában valószínűleg mindenki egyetértett volna azzal az állításával, hogy a Tóra célja az ember testi és szellemi valójának tökéletesítése, valószínűleg ma sem sok zsidó neveléssel foglalkozó szakember vitatkozna azzal az általános céllal, hogy napjainkban a zsidó oktatás és nevelés legfontosabb célja a zsidó identitás erősítése. A viták többnyire nem az általános célokról folynak, hanem arról, hogy ki mit ért az adott kifejezések alatt, így volt ez Maimonidész korában, és így van ez a 21. században is.

Néhány nagyon világos és konkrét cél kijelölésével szeretném érthetőbbé tenni, hogy mit értek a zsidó identitás erősítése alatt. Mielőtt azonban ennek kifejtésébe belevágok, arra kérem az olvasót, képzelje el, mennyire más lenne a magyarországi neológia megítélése, ha az összes – vagy legtöbb – neológ rabbi egységesen és tudatosan közvetítené közössége számára a neológia értékeit.

A rabbikar például felvehetné tevékenységei közé azt, hogy minden évben meghatározza, hogy elsősorban milyen értékekre és ismeretekre akarják nevelni a közösségüket. Ettől természetesen minden rabbi megőrizhetné az autonómiáját, és a saját stílusában és a saját hangsúlyaival közvetíthetné az üzenetet, de az általános „neológ üzenet” mégis artikuláltabbá és egységesebbé válna.

Részemről úgy vélem, az alább felsorolásra kerülő értékekről, üzenetekről konszenzus van napjainkban is a rabbik között.

1. A legfontosabb számomra annak az üzenetnek a közvetítése, hogy a zsinagógákba járók úgy érezzék, a zsidó naptár és a zsidó életciklus életük szerves részét képezi, életük a zsidó fogalmi keretben zajlik. Ez azt jelenti, hogy még ha a hívek nem is tartják be a hálákhá előírásait, akkor is a zsidó ünnepek legyenek az ünnepeik, és az élet nagy eseményeivel kapcsolatban legyen egyértelmű a számukra, hogy azokat a zsidó közösségi keret kell ünnepelni, megélni. Legyen világos a zsinagóga látogatói számára, hogy a rabbi és a közösség elvárja tőlük, hogy a születés, a felnőtté válás, a házasság, (Ég óvjon - a válás), a temetés a zsidó hagyomány szerint történjenek. A rabbiknak nem szabad félniük, hogy ezt az elvárást határozottan megfogalmazzák, és ennek hatása jelentős részt azon fog múlni, hogy mennyire meggyőzően tudják a közösségük számára elmagyarázni ennek fontosságát. Az tehát döntő fontosságú lesz, hogy az egyes rabbik milyen indoklást, mennyire tanult, releváns és érdekes magyarázatokat tudnak fűzni az ünnepekhez és a zsidó élet eseményeihez, de az egyes magyarázatok sikerességétől függetlenül önmagában értékes lesz, ha a neológ rabbik tudatosan hangsúlyozva egységüket és céljaikat beszélnek majd erről.

2. Annak érdekében, hogy a közösségek számára a zsidó élet érthetőbb és élhetőbb legyen, szükség van a héber analfabetizmus felszámolására. A héber olvasás megtanulása érezhetően csökkenti majd a zsinagógákban sokszor tapasztalt idegenség érzést. A héber olvasás elsajátítása világos oktatási célként is megfogalmazható, és eredménye is remekül mérhető. E cél további előnye, hogy a közösség tagja számára közös program lehet a tanulás, és ha egyre nőni fog az olvasni tudó személyek száma, akkor a közösség minden tagja számára egyre magától értetődőbbé fog majd válni mind majd a héberül olvasás képességének elsajátítására vonatkozó igény, mind pedig annak belátása, hogy a héber betűk jelentette rejtély korántsem megfejtethetlen.

Mivel a neológ – sőt, néha az ortodox – zsinagógák valósága az, hogy sokan nem tudnak olvasni, ezért joggal vetődhet fel a kérdés, hogy miként kezdjünk hozzá a héber analfabetizmus felszámolásához. A jelenlegi gyakorlat azt sugallja, hogy retorikai szempontból mindenképpen érdemes például azt hangsúlyozni, hogy egy

zsidó számára nem ismerni a héber betűket ugyanolyan műveltségbeli hiányosságot jelent, mint a latin betűk ismeretének a hiánya. Hasonlóan hatásos érv tud lenni a férfiak számára, hogy a kádis elmondása elhunyt rokonaikért sokkal autentikusabb, ha nem magyar fonetikus átírásból olvassák fel a szöveget. Igaz, hogy ezek az érvek nem a tisztán vallási motiváció szükségességét hangsúlyozzák, de éppen Maimonidész az, aki megengedte, hogy az oktatás első fázisaiban ne a valós, és az oktatottak számára még érthetetlen és távoli célokat és motivációkat hangsúlyozzuk, hanem kézzelfogható, evilági cselekvési indokokat jelöljünk ki. Ezzel együtt természetesen a rabbinak, vagy a más nevelőnek nem szabad elfelejtenie, hogy a végső nevelési cél az nem az evilági siker érdekében, hanem az Örökkévaló kedvéért, és az Ő parancsa miatt való tanulás.

Ugyanezen oktatási cél elérésének a részét képezheti az is, hogy a héber betűk olvasása után, minél többen kezdjenek el héberül tanulni. Ez természetesen sokkal nehezebben teljesíthető, a haladók számára releváns oktatási program, de attól, hogy kisebb célközönséget tud megszólítani, még nem kevésbé fontos cél.

3. Amennyiben sikerül a zsinagógába járók életének szerves és természetes részévé tenni a zsidó naptárt, akkor a következő nevelési fázis célja az lesz, hogy a rabbi próbálja arra ösztönözni a közösséget, hogy az ünnepek megtartása ne csak „a szimbolikus hagyományőrzés” szintjén maradjon, hanem a tanulási folyamatnak komolyabb normatív következményei is legyenek. Első lépésben azt kell elérni, hogy a hívek tudatában legyenek a zsidó ünnepeknek, és a második fázisban viszont az lesz a cél, hogy komolyabb formában tartsák meg az ünnepeket, mint ez jelenleg elfogadott. Erre számos példát lehetne hozni, de beérem azzal, hogy csak jelzésszerűen kiválasztok néhányat. Jelenleg a zsinagógai események látogatóinak nagy része chanuka alatt például általában otthon nem gyújt gyertyát, annak ellenére, hogy a hálákhikus kötelezettség nem a közterekre vonatkozik, hanem a magánterületre. A chanuka alatti, otthoni, mindennapi gyertyagyújtás nem követel nagy erőfeszítést vagy anyagi befektetést, de ezzel együtt rendkívül hatékony lehet, hiszen a család egésze számára több mint egy héten keresztül fizikailag érzékelhetően megjeleníti a zsidóságot az otthoni környezetben. A család számára megteremtheti a rendszeres találkozás „apropóját” és rendjét, és a chanukai gyertyagyújtás megalapozhat egy olyan döntést, hogy minden ünnepen – és bár ez a jelenlegi valóság figyelembevételével meglehetősen távolinak tűnik – és minden

péntek este a családok gyertyát gyújtsanak. Rendkívül fontosnak tartom, hogy az ünnepekhez kötődjön személyes élmény, hiszen az élményeken keresztül történő tanulás a leghatékonyabb.

Az élményeken keresztül vissza lehet hozni a köztudatba az olyan „elfelejtett” ünnepeket is, mint például a sávuot. Már napjainkban is számos helyen van egész éjszaka tanulás a város különböző pontjain, de ezekben a programokban a neológ rabbik a jelenleginél nagyobb szerepet vállalhatnak. Nem feltétlenül arra lenne szükség, hogy a neológ zsinagógák is egész éjszakás tanulást tartsanak, és ezzel bővítsék a már eddig sem szűkös lehetőségeket, hanem a neológ rabbik számára ez kitűnő lehetőség lehetne, hogy megismertessék magukat olyanokkal, akik nem az ő zsinagógájukat látogatják. Mindenképpen pozitív fejlemény lesz, ha a sávuot előtti időszakot a rabbik arra fogják felhasználni, hogy buzdítsák a közösségük tagjait, hogy vegyenek részt az éjszakai tanulásokon, és ők maguk pedig igyekezni fognak a zsinagógájukon kívül létező programokon tanítani. Egy további rendkívül fontos értéket lehetne megvalósítani azzal, ha a rabbik nemcsak tanítani mennének ezen az éjszakán, hanem ott is maradnának mások előadásait meghallgatni, demonstrálva ezzel, hogy mindenkinek mindig szüksége van a további tanulásra. Ezzel élő példaként szolgálhatnak arra a Maimonidész által is lefektetett alapelvre, hogy minden ember már megszerzett tudásától függetlenül, halála napjáig és minden nap köteles tanulni.³⁰⁵

Az ünnepekhez kapcsolódó nevelési folyamat fontos állomása lenne, ha a „haladók” szintjén egyre többen jutnának el oda, hogy a *széder* estéket (vagy legalább az egyiket) családi körben, saját szervezésben és ne pedig közösségi *szédereken* ünnepeljék. A közösségi *széderek* fő funkciójának annak kellene lennie, hogy azokat, akik még nem képesek segítség nélkül megtartani ezt az ünnepi alkalmat, felkészítse arra, hogy a következő évben már otthon tudjanak ünnepelni. A közösségi *széderekkel* kapcsolatban a neológia kialakíthatná azt az egységes álláspontot, hogy ezek az események elsősorban azok számára kerülnek megrendezésre, akik egyedülálló, rászoruló vagy még nem rendelkeznek megfelelő ismerettel és tapasztalattal a *széder* otthoni ünnepléséhez. Mindazok

³⁰⁵ HTT 1:8-10

számára, akik képesek megtanulni a szükséges ismereteket, a rabbik, tanítók kötelessége lenne megszervezni a *szédertartó* kurzusokat³⁰⁶, ahol mind a technikai, mind pedig a szöveg mélyebb megértéséhez szükséges elméleti ismereteket elsajátíthatnák a résztvevők. Ezzel megszüntethetővé válna az a zsidó identitás fejlődésének szempontjából abszurd helyzet, hogy sokan évtizedeken át járnak közösségi *széderekre*, és azt képzelik, hogy ezzel eleget tesznek a zsidó hagyomány elvárásainak és a saját zsidó mivoltuk igényes megélésének. Ebben a kérdésben döntő fontosságú lehetne, hogy a rabbikar egységes álláspontot alakítson ki, és azt ki-ki határozottan képviselje a saját közössége felé.

A jelenlegi neológ zsidó valóságot jól szemlélteti az az általános gyakorlat, hogy a szombatfogadó imák időpontja sok zsinagógában állandó és nem függ a *sábát* bejövételének valós időpontjától, mivel a közösség többségét maga a szertartás, a közösségi élmény érdekli és nem a szombat megtartása. Ugyanennek az általános tendenciának szélsőséges példája az egyik vidéki zsidó hitközség esete, ahol jómagam több olyan a *széder* este valós időpontját megelőző „próbaszédert” tartottam, amelyeken a jelenlévők úgy érezték, hogy eleget tettek a zsidó vallás követelményeinek, és úgy vélték, hogy ők ezen keresztül megtartották a *pészáchot*. Ezzel természetesen nem kritizálni akarom az adott hitközséget, csak szemléltetni próbálom, hogy a valóság jelenleg igen távol van az ideálistól, és a realitások megváltoztatása csak igényes, tudatos és elszánt oktatási tevékenységgel lehetséges. (Ezzel kapcsolatban tartom útmutatónak a Maimonidész által Ábrahám alakjának felhasználásával felvázolt oktatási modellt.)

4. A valóság megváltoztatásának lehetővé tételében fontos szerepet játszik az, hogy milyen módszerrel kísérletezünk. Meggyőződésem, hogy napjainkban a korszellem miatt mindent a pozitívumok oldaláról kell megközelíteni. Sem a szombat, sem az ünnepek nem lesznek vonzóak akkor, ha a hozzájuk kapcsolódó tilalmakat hangsúlyozzuk. A zsidó oktatás első fázisában mindenképpen a pozitív tartalmakat és élményeket kell előnyben részesíteni, de közben észben kell tartani, hogy nem az a célunk, hogy egy irreálisan „rózsaszínre festett” zsidóságot teremtsünk, hanem az,

³⁰⁶ Ilyen *pészách* előtti *szédertartó* kurzusokat már évekkel ezelőtt szervezett a modern orthodox Pesti Súl, és jelenleg pedig szerveznek a különböző ortodox tankörök, de semmi sem indokolja, hogy a neológ rabbik ne vállaljanak részt ebben az oktatási tevékenységben.

hogy a zsidó hagyomány valós mivoltát adjuk tovább és szeretetessük meg közösségünk tagjaival. Mint Maimonidész neveléelméletében is láthattuk, az oktatási folyamat elején – de csak az elején – a pozitív elemek túlhangsúlyozása a nevelési folyamat egészének sikere érdekében szükséges eszköz. Mind a gyerekeknek, mind a zsidósággal csak ismerkedőknek azt kell érezniük, hogy a szombat, az ünnepek, a zsidó hagyomány megélése „nem az egekben van” (Dvárim 30:32), hanem elérhető és megvalósítható.

Az itt következő bekezdésekben egy olyan problémát fogok felvetni, amelynek nem tudom a megoldását, de magát a kérdésfelvetést elkerülhetetlenül szükségesnek tartom ahhoz, hogy kialakíthatóvá váljon egy önmagunk számára is világos és mások felé kommunikálható neológ „ideológia”.

A zsidó hagyomány tilalmainak megszegéséhez való viszony egyike a legösszetettebb és legproblémásabb kérdéseknek. Ez igaz nemcsak a neológia, hanem minden zsidó közösség számára.³⁰⁷ A neológiának – és sok más irányzatnak – nincs ebben a kérdésben egyértelmű politikája. Nemrégiben egy magyar származású, de más országban tevékenykedő ortodox rabbi sikertörténetként mesélte el nekem, hogy közösségének nem ortodox tagjai közül többen nem szegik meg a jelenlétében a szombatot. Amikor szombaton vagy ünnepnapon a közössége e tagjaival megy az utcán, akkor a rabbi jelenlétében a tagok nem ülnek be az autójukba, noha mindketten tudják, hogy miután a rabbi elmegy, a közösség tagjai kocsival fognak hazamenni. Noha értem mit tart ebben rabbi kollégám sikernek, nem vagyok benne biztos, hogy ebben az esetben valóban nevelési szempontból pozitív jelenségről van szó. Vajon a szombat, a zsidó hagyomány tiszteletét vagy egy kedves fiatal rabbi iránti emberi rokonszenv megnyilvánulását kell látnunk ebben az epizódban? Növekvő zsidó elkötelezettségről, vagy pusztán udvariasságról, vagy rosszabb esetben képmutatásról beszélhetünk? E kérdések eldöntésére itt nem vállalkozom, de a kérdéseket magukat mindenképpen olyannak tartom, amelyekről érdemes lenne – természetesen alapos vita és elemzés után – a neológ rabbikarnak is közös álláspontot kidolgozni.

³⁰⁷ E témakörben lásd például az alábbi tanulmánykötetet: Schachter, Jacob J. (szerk.): *Jewish Tradition and the Non-Traditional Jew*, J. Aronson: Northvale, N.J., 1992.

Különösen nehézé teszi a rabbik és az oktatók helyzetét e kérdéssel kapcsolatban az, hogy a zsidó oktatásban részesülő gyerekek nagy többsége otthon szinte semmit nem lát abból, amit a zsinagógában, a Talmud Tórán, vagy az iskolai vallásórákon hall. Arra tanítani őket, hogy a vallási előírásokat be kell tartani, gyakorlatilag azt jelenti, hogy arra tanítsuk őket, hogy forduljanak szembe családjuk elfogadott normáival. (Sokszor ez igaz nemcsak a gyerekekre, hanem azokra a családos felnőttekre is, akik a hagyomány iránt érdeklődni kezdenek.)

Még azokban a sajnálatosan ritka esetekben is, amikor a szülők érdekelődnek a zsidó hagyomány iránt, gyakran előfordul, hogy nem tudnak segíteni a gyerekeknek sem a tanultak megértésében, sem annak alkalmazásában, hiszen a legtöbbször a szülők nem átadják gyermekeiknek a hagyomány elemeit, hanem tőlük (vagy jobb esetben) velük együtt tanulják meg azokat. Éppen ezért, mind a gyerekekkel, mind a szülőkkel meg kell értetni, hogy a hagyomány gyakorlásának szerves eleme az önálló utánanézés az egyes kérdéseknek. A rabbiknak és a tanároknak pedig egyrészt képessé kell tenniük az önálló tanulásra a közösségük tagjait, másrészt pedig azt kell sugározniuk, hogy olyan személyek, akikhez bármikor bátran lehet kérdésekkel fordulni.

5. Végül az informális oktatás kapcsolatban szeretnék megfogalmazni egy fontos tézist. Mind a zsinagógákban tevékenykedő rabbiknak, mind pedig a zsidó iskoláknak fontos tudatában lennie annak, hogy az informális zsidó közösségi és oktatási keretek a zsidó fiatalok számára kiemelkedően fontosak.

A táborok és az ifjúsági mozgalmak foglalkozásai³⁰⁸ sokszor sokkal maradandóbban befolyásolják a zsidó fiatalok identitását, mint a zsidó iskolákban, vagy akár a Talmud Tórákban eltöltött évek, éppen ezért a rabbiknak is fokozott figyelmet kell szentelniük az e keretekkel való kapcsolattartásnak és együttműködésnek.

A zsidó oktatás egészének javát szolgálná, ha létrejönne egy széleskörű együttműködés a formális és informális zsidó oktatásban dolgozók között. A

³⁰⁸ Érdekességként érdemes megjegyezni, hogy Magyarországon még a világszerte nyíltan vallásellenes Hásomér Hácáir mozgalom is határozottan pozitívan áll a zsidó hagyományhoz, és az egykori „somérosok” közül rabbik is kerültek ki (például e sorok írója).

zsinagógákra úgy kellene tekinteni, mint egy a formális oktatási keretet (azaz a zsidó iskolákat) és az informális oktatással foglalkozó szervezeteket egyaránt segítő tér, ahol egyrészt háttérrel, „műhelyt” vagy „labort” biztosítanak a diákok számára a formális keretben tanultak megéléséhez, másrészt pedig lehetőség nyílik az informális keretek baráti körei számára arra, hogy együtt ismerkedhessenek a zsidó hagyománnyal.

Annak érdekében, hogy a zsinagógák által biztosított oktatási tér valóban a különböző – formális és informális – oktatási keretek közötti találkozóhely lehessen, a rabbiknak tudatosan kell vállalniuk az összekapcsoló és a szervező szerepet. Ehhez természetesen különösképpen szükség van az iskolai vallástanárok és a szarvasi táborban, illetve az ifjúsági mozgalmakban tevékenykedő mádrikhok „megnyerésére”. A velük való együttműködés nemcsak azért kulcsfontosságú a siker szempontjából, mert a mádrikhok befolyása nagyon nagy a gyerekekre, hanem azért is, mert sokszor a mádrikhok sem biztosak a tudásukban, illetve sokszor nekik is téves elképzeléseik vannak a zsidó vallásról. Az ő tanításuk egy különösen nagy értékű oktatási sikerfaktor lehet.

Úgy vélem, számunkra, rabbik számára, akik elsősorban felelősek vagyunk a zsidó közösség fennmaradásáért, hatalmas lehetőség rejlik a madrichokkal, az ifjúsági szervezetekkel és a zsidó iskolákkal való együttműködésben. Amennyiben sikerül elérnünk, hogy minél több iskolai osztály és informális ifjúsági csoport látogasson el rendszeresen a zsinagógáinkba, és azokban otthon érezzék magukat, akkor már néhány éven belül kialakul egy olyan fiatalokból álló réteg, akikkel közösen, velük együttműködve tudjuk a fentebb vázolt nevelési célokat megvalósítani. Ha akarjuk, nem álom.

10. Bibliográfia

10.1. Megjegyzések

A héber és arámi szavak átírásánál a legegyszerűbb, magyar kiejtés szerinti átírási formát választottam, hacsak nem olyan héber szóról van szó, amelynek más írott alakja már meghonosodott (Pl. Misna és nem Misná.)

A talmudi forrásokat a dolgozatban a tudományos irodalomban elfogadott módon jelöltem, a b vagy j, annak megfelelően hogy a Babilóniai vagy a Jeruzsálemi Talmud-e az idézet forrása, majd a traktátus neve, a lap szám és az oldal betűje.

10.2. Klasszikus források

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó: Budapest, 1987.

מורה נבוכיים לרבנו משה בן מימון, (תירגם מיכאל שוורץ), אוניברסיטת תל אביב: תל אביב, 2002.

משנה תורה, (רמב"ם לעם), מוסד הרב קוק, ירושלים, (évszám nélkül).

Maimonidész: *Tévelygők útmutatója* Klein Mór fordítása, Logos kiadó: Budapest, 1997.

Maimonidész: *Értekezések az isteni igazságosságról, üldöztetésről - megtérésről és feltámadásról* Logos Kiadó: Budapest, 2011.

Maimonidész: Misné Tórá, (részletek találhatóak a: http://zsido.com/konyvek/misne_tora___a_zsido_jogtar)

הקדמות הרמב"ם למשנה, תרגם יצחק שילת, מעליות: ירושלים, 1992

רמב"ם: ספר המצוות, תרגם: יוסף קפאח, מוסד הרב קוק: ירושלים, 1990

רמב"ם: מלות ההגיון, תרגם משה אבן תיבון, מאגנס: ירושלים, 1987.

ibn Tibbon, Smuel ben Rabbi: A Mester művében előforduló idegen szavak magyarázata, in: Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, Logos Kiadó: Budapest, 1997.

Misna, Péá

Babilóniai Talmud, Sábát

Babilóniai Talmud, Szuká

Babilóniai Talmud, Chágigá

Babilóniai Talmud, Kidusin

Babilóniai Talmud, Bábá Bátrá

Babilóniai Talmud, Ávodá Zará

Jeruzsálemi Talmud, Péá

Jeruzsálemi Talmud, Chágigá

10.3. Szakirodalom

Altmann, Alexander: "Maimonides' Four Perfections" *IOS* 2, 1972., 15-24. o.

Aronson, Elliot: *A társas lény*, Akadémia Kiadó: Budapest, 2008.

Babits Antal: „Maimonidész-kutatások, kiegészítések a Scheiber-féle bibliográfiához, in: Babits Antal (szerk.): *Papírhíd, az egyetemes kultúra szolgálatában. Scheiber Sándor születése 100. évfordulójára*, Logos kiadó: Budapest, 2013, 409-433. o.

Balázs Gábor: „Igazságosság és egyenlőség Maimonidész filozófiájában”, In: Laczkó Sándor és Dékány András (szerk.): *Filozófiai lábjegyzetek Platónhoz: Az igazságosság*, SZTE: Szeged, 2009., 251-265. o.

Balázs Gábor: „A messiási álom Maimonidész filozófiájában”, *Szombat* 14/2, 2012, 11-13. o.

Báthory Zoltán: *Maratoni reform: a magyar közoktatás reformjának története, 1972-2000*, Ökonet: Budapest, 2001.

Ben Sasson, Yonah: "Law and Justice in the Thought of Maimonides", in: Rakover, Nachum (szerk.): *Maimonides as a Codifier of Jewish Law*, Jerusalem, 1987, 129-141. o.

Berman, Lawrence V.: "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy Is the Imitation of God," *Studia Islamica* 15, 1961, 53–61. o.

Berman, Lawrence V.: "Maimonides, the Disciple of Alfarabi" *Israel Oriental Studies* 4, 1974, 154-178. o.

Blau Lajos: *A zsidók és a világkultúra*, Múlt és Jövő: Budapest, 1999.

Buijs, Joseph A.: "The Negative Theology of Maimonides and Aquinas", *Review of Metaphysics* 41, 1988., 723-738 o.

Martin Buber: *Two Types of Faith*, Harper & Row: New York, 1961.

Celano, A. J.: "Phronesis, Prudence and Moral Goodness in the Thirteenth Century Commentaries on the ,Nicomachean Ethics", *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 36, 2007, 5–27. o.

Chadwick, Owen: *A reformáció*, Osiris:Budapest, 2003.

Cohen, Jonathan: "The Makings of a Master Story: Maimonides' Idolatry Narrative as an Educational Paradigm", *Journal of Jewish Education* 72, 2006, 123-144. o.

Csepeli György: *Szociálpszichológia*, Osiris: Budapest, 2001.

Dienstag, Jacob I.: „The Seminary and Maimonidean Scholarship”, in: Carmilly-Weinberger, Moshe (szerk.): *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877-1977*, Sepher-Hermon Press:New York, 1986. 269-298. o.

Dobbs-Weinstein, Idit: "Is the Philosopher a Perfect Man? Man's Natural Capacity for Perfection", in: Robinson, Ira et al. (szerk.): *The Thought of Moses Maimonides*, Lewinston:N.Y., 1990., 26-41. o.

Elman, Yaakov: "Torah ve-avodah: prayer and Torah study as competing values in the time of Hazal", in: Mintz, Adam és Schiffman, Lawrence (szerk.): *Jewish Spirituality and Divine Law*, Michael Scharf Publication Trust:New York, 2005., 61-124 o.

Fox, Marvin: *Interpreting Maimonides*, University of Chicago Press:Chicago and London, 1990.

Galston, Miriam: "Philosopher-King v. Prophet," *Israel Oriental Studies* 8, 1978, 204–218. o.

Guttmann, Jacob, et al: *Maimonidész – Zsidó filozófia*, Logos Kiadó:Budapest, 1995.

Halbertal, Moshe: "What is the Mishne Torah? – On Codification and Ambivalence", in: Harris, Jay M. (szerk.): *Maimonides After 800 Years*, Harvard University Press:Cambridge, 2007, 81-112. o.

Harvey, Steven: "Maimonides in the Sultan's Palace", in: Kraemer, Joel (szerk.): *Perspectives on Maimonides; Philosophical and Historical Studies*, Oxford University Press:Oxford, 1991., 47-75. o.

Harvey, Zeev: "Maimonides on Human Perfection, Awe and Politics", in: Robinson, Ira et al. (szerk.): *The Thought of Moses Maimonides*, Lewinston:N.Y., 1990., 1-15. o.

Horváth Lajos és Nagy Sándor (szerk): *Neveléstudomány*, Tankönyvkiadó: Budapest, 1972.

Illich, Ivan: *A szöveg szőlőskertjében*, Gond, Palatinus: Budapest, 2001.

Ivry, Alfred: "The Image of Moses", in: Harris, Jay M., (szerk.): *Maimonides After 800 Years*, Harvard University Press: Cambridge, MA, 2007, 113-134. o.

Kaplan, Lawrence: "Maimonides on the Singularity of the Jewish People", *Daat* 15, 1979, v-xxvii. o.

Kasher, Hannah: "Self-cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides' Theology", *Harvard Theological Review* 87, 1994, 461-472. o.

Kellner, Menachem M.: *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, State University of New York Press: Albany, N.Y., 1991.

Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything*, Littman Library: Oxford, 2006.

Kreamer, Joel L.: "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait" in: Seeskin, Kenneth (szerk.): *The Cambridge Companion Guide to Maimonides*, Cambridge University Press: New York, 2005., 10-57. o.

Kreisel, Howard (szerk.): *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Ben-Gurion University of the Negev Press: Beer Sheva, 2006.

Kreisel, Howard: "Individual Perfection vs. Communal Welfare and the Problem of Contradictions in Maimonides' Approach to Ethics", *PAAJR* 58, 1992., 107-141. o.

Kreisel, Howard: "Intellectual Perfection and the Role of the Law in the Philosophy of Maimonides", in: Neusner, Jacob et al (szerk.): *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Atlanta, Georgia, 1989., 25-46. o.

Kreisel, Howard: "Imitatio Dei in Maimonides' Guide for the Perplexed", *AJS Review* 19, 1994, 169-211. o.

Kreisel, Howard: *Maimonides' Political Thought*, State University of New York Press: Albany, 1999.

Lewis, Bernard: *Race and Color in Islam*, New York 1971.

McInerny, Ralph, "Thomistic Natural Law and Aristotelian Philosophy", in Goyette, J., et al. (szerk.): *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, The Catholic University of America Press:Washington, D.C., 2004, 25–42. o.

Melamed, Abraham: *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, SUNY Press:New York, 2002..

Phillips, D.Z.: *Faith After Foundationalism*, Westview Press, 1995.

Pines, Shlomo: "The Limitation of Human Knowledge, According to Al Farabi, Ibn-Bajja and Maimonides", in: Twersky, Isidore (szerk.): *Studies in Medieval History and Literature*, Cambridge Mass., 1979., 82-109. o.

Pines, Shlomo: "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", in: Maimonides, Moses: *The Guide of the Perplexed*, The university of Chicago Press: Chicago, 1963. LVII-CXXXIV o.

Pines, Shlomo: "Notes on Maimonides' Views Concerning Free Will", *Scripta Hierosolymitana* 20, 195-198. o.

Price, H.H.: "Belief 'In' and Belief 'That'", In: Mitchell, Basil (szerk.): *The Philosophy of Religion*, Oxford U. P.:Oxford 143-167. o.

Rakover, Nachum (szerk.): *Maimonides as a Codifier of Jewish Law*, The Library of Jewish Law:Jerusalem, 1987.

Ravitzky, Aviezer: "'To the Utmost Human Capacity'; Maimonides on the Days of the Messiah", in: Kraemer, Joel (szerk.): *Perspectives on Maimonides; Philosophical and Historical Studies*, Oxford University Press:Oxford, 1991., 221-256. o.

Ravitzky, Aviezer: "Philosophy and Leadership in Maimonides", in: Harris, Jay M., (szerk.): *Maimonides After 800 Years*, Harvard University Press: Cambridge, MA, 2007, 257-290. o.

Ravitzky, Aviezer: "Maimonides - Esotericism and Educational Philosophy" in: Seeskin, Kenneth (szerk.): *The Cambridge Companion Guide to Maimonides*, Cambridge University Press:New York, 2005., 300-323 o.

Ravitzky, Aviezer: *History and Faith*, Gieben Publisher:Amsterdam, 1996.

Reines, Alvin J.: "Maimonides Concept of Mosaic Prophecy", *HUCA* 1969-70, 325-361. o.

Ross, Sir David: *Arisztotelész*, Osiris:Budapest, 1996.

Scheiber, Sándor: „Maimóni Magyarországon”, In: Guttmann, Jacob, et al: *Maimonidész – Zsidó filozófia*, Logos Kiadó:Budapest, 1995. 389-412. o.

Scholem, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, Atlantisz:Budapest, I.-II. kötet. 1995.

Seeskin, Kenneth: "Judaism and the Linguistic Interpretation of the Jewish Faith", In: Samuelson, Norbet (szerk.): *Studies in Jewish Philosophy*, 1980-1985., University Press of America:New York, 1987, 215-234. o.

Shapiro, Marc B.: *The Limits of Orthodox Theology*, Littman Library:Oxford, 2004.

Sirat, Colette: *A zsidó filozófia a középkorban*, Logos Kiadó:Budapest, 1999.

Sokol, Moshe: "The Allocation of Scarce Medical Resources: A Philosophical Analysis of the Halakhic Sources", *AJS Review* 15/1, 1990., 63-93. o

Spitzer, Schlomo: "Die jüdische Gemeinde im Mittelalter: Institutionen, Kompetenzen und Aufgaben", *Kairos* 21/1, 1979, 48-59. o.

Strauss, Leo: *Philosophy and Law*, JPS:Philadelphia, 1987.

Strauss, Leo: *Az üldöztetés és az írás művészete*, Atlantisz Kiadó:Budapest, 1994.

Stogdill, R. M.: *Handbook of Leadership*, Free Press:New York, 1981.

Sweeney, Marvin A.: "Pardes Revisited Once Again: A Reassessment of the Rabbinic Legend Concerning the Four Who Entered Pardes" *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 22.4, 2004., 43-56. o.

Twersky, Isadore: *Introduction to the Code of Maimonides*, Yale University Press:New Haven, 1980.

Vajda, Georges: *Bevezetés a középkori zsidó gondolkodásba*, Logos Kiadó:Budapest, 2002

Walzer, Michael: "Justice, Justice Shalt thou pursue", in: Harris, J. Michael et al. (szerk.): *Radical Responsibility*, Magid Books: New Milford, 2012. 79-94. o.

White, R.-Lippitt, R.: „A vezető viselkedése és a tagság reakciója háromféle „társadalmi klímában”, In: Pataki F. (szerk.), *Csoportlélektan*, Gondolat:Budapest, 1969, 315-345. o.

Wolfson, Harry Austryn: "Maimonides on Negative Attributes", in: Hyman, Arthur (szerk.): *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, Ktav:New York, 1977, 411-443. o.

10.4. Héber nyelvű szakirodalom

- אחיטוב, רונן: "ישועה בלימוד תורה: התאולוגיה של לימוד תורה במשנה ובתלמוד", בתוך: שוורץ, דב (עורך): *על התשובה ועל הגאולה*, אוניברסיטת בר אילן:רמת גן, 2008, עמ' 135-159
- בלידשטיין, יעקב: *סמכות ומרי בהלכות הרמב"ם*, הקיבוץ המאוחד:תל אביב, 2002.
- בן מנחם, חנניה, ליפשיץ, ברכיהו (עורכים): *דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם: עיונים במורה נבוכים ג*; לד, המכון לחקר המשפט העברי:ירושלים, 2004.
- גולדמן, אליעזר: "שפה דתית בעולם מודרני", *גליון*, אב תשנ"ה, עמ' 11-26.
- הבלין, שלמה זלמן: "לתולדות הרמב"ם", בתוך: חלמיש, משה (עורך): *דעת הרמב"ם*, אוניברסיטת בר אילן:רמת גן, 2004, עמ' 109-121
- הלברטל, משה: *הרמב"ם*, מרכז זלמן שזר:ירושלים, 2009.
- הלברטל, משה: *סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים*, יריעות:ירושלים, 2001.
- הרוי, זאב: "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א, פ"א?", *דעת* כ"א, 1987, עמ' 5-23
- הרטמן, דוד: *הרמב"ם, הלכה ופילוסופיה*, עם עובד:תל אביב, 1979
- ווזנר, מיכל: "תלמוד תורה כנגד כולן", *אקדמות* ז, 1999, עמ' 143-147
- חלמיש, משה: "אספקטים אחדים בשאלת יחסם של המקובלים לאומות העולם", בתוך: כשר, אסא (עורך): *פילוסופיה ישראלית*, תל אביב, 1998, עמ' 49-71.
- טורנר, מאשה: "אברהם אבינו בהגותו של רמב"ם", בתוך: חלמיש, משה ואחרים, (עורכים): *אברהם אבי המאמינים*, אוניברסיטת בר אילן:רמת גן, 2002, עמ' 143-154.
- טורנר, מאשה: "אברהם אבינו במורה הנבוכים על רקע המסופר במקרא ובמדרשים", *דעת* 37, עמ' 181-192.
- טרגין, אלי: "מצות תלמוד תורה", *מישרים* ג, 2003, עמ' 187-214
- כשר, חנה: "משל ארמון המלך במורה הנבוכים כהנחיה לתלמיד", *AJS Review* 14, 1989, עמ' א יט
- כשר, חנה: "תלמוד תורה כאמצעי להשגת האל במשנת הרמב"ם", בתוך: *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ה, 1986, עמ' 71-81.
- לוי, יהודה: "מצות תלמוד תורה, מהותה ותכליתה", *המעין* יט, 1979, עמ' 17-32
- לוינגר, יעקב: "על תורה שבעל פה בהגותו של הרמב"ם", *תרביץ* ל"ז, 1969, עמ' 282-293
- לוינגר, יעקב: *דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם: מחקר על המיתודה של משנה תורה*,

מאגנס:ירושלים, 1965

לורברבוים, יאיר: " 'הסיבה השביעית': על הסתירות ב'מורה הנבוכים' עיון מחודש", תרביץ ס"ט, תש"ס, עמ' 211-237.

לורברבוים, יאיר: " 'כאילו החכמים והיודעים נמשכים אחר העניין הזה ברצון האלוהי' על תפיסת המשל במורה הנבוכים לרמב"ם" תרביץ עא, תשס"ב.

לורברבוים, יאיר: "על דעתם של החכמים ז"ל לא עלתה ההגשמה מעולם" (מורה הנבוכים א, מו) : אנתרופומורפיות בספרות חז"ל סקירת מחקר ביקורתית, בתוך: מדעי היהדות 40, 2000, עמ': 3-54.

ליבוביץ, ישעיהו: שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם, שוקן: ירושלים ותל אביב, 1979.

מלמד, אברהם, "ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית", בתוך: משה חלמיש, אביעזר רביצקי (עורכים): ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, יד יצחק בן צבי:ירושלים, 1990, עמ' 52-74.

נוראל, אברהם: גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, מאגנס:ירושלים, 2000.

סטטמן, דניאל: "פגיעה ברגשות דתיים", בתוך: מאוטנר, מנחם ואחרים (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, הוצאת רמות:תל אביב, עמ' 133-188.

ערן, אמירה: "אוטופיה וריאליה במשנת הרמב"ם וריה"ל ביחסם לארץ ישראל", טורא ד, 1996, עמ' 117-146.

ספראי, זאב: "תלמוד תורה וערכיה: הורתו ולידתו של המשאב החיוני למעמדם של חכמים", בתוך: שגיא, אבי וזוהר, צבי (עורכים): מחויבות יהודית מתחדשת, ב, 2001, עמ' 877-921.

פונקנשטיין, עמוס: תדמית ותודעה ביהדות ובסביבתה התרבותית, עם עובד:תל אביב, 1991.

קליין ברסלבי, שרה: שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, מאגנס:ירושלים, 1996.

קליין ברסלבי, שרה: פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית: פרקים בתורת האדם של הרמב"ם, החברה לחקר המקרא:ירושלים, 1986.

רביצקי, אביעזר: על דעת המקום, כתר:ירושלים, 1991.

רוס, תמר: "אורתודוקסיה, הלכה, ואתגר הפמיניזם", בתוך: שלמון, יוסף ואחרים (עורכים): אורתודוקסיה יהודית, מאגנס, ירושלים, 2006. עמ' 255-294.

שוורץ, דב: "המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה של ימי הביניים", בתוך: סטטמן, דניאל ושגיא אברהם (עורכים): בין דת למוסר, אוניברסיטת בר אילן: רמת גן, 1993, עמ' 185-208.

שוורץ, דב: הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, אוניברסיטת בר אילן:רמת גן, 1997.

שמש, אהרן: "על המשמעות הדתית של תלמוד תורה", בתוך: כהנא, מנחם (עורך): *בחבלי מסורת ותמורה*, כיוונים:רחובות, 1990, עמ' 143-153

שפיצר, שלמה, "חכמי התורה ולימוד התורה בהונגריה בימי הביניים", בתוך: הקר, יוסף, הראל, ירון (עורכים): *לא יסור שבט מיהודה; הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל. מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שוורצפוקס*, מוסד ביאליק: ירושלים 2011, עמ' 241-250.

11. Summary

The topic of my dissertation is the educational philosophy of Maimonides. The first and longer part of the dissertation belongs to the realm of the history of ideas. I analyzed Maimonides' most important legal and philosophic texts connected to education.

The second part of the dissertation proposes a modern interpretation of the Maimonidean educational theory, and explores those parts of the classical Jewish educational values and principles that can be applied to contemporary Jewish education in Hungary.

In the introductory part of the dissertation, after giving a bibliographical survey and a short introduction to the major topics of general and Jewish educational thought, I dedicated a chapter to Maimonides' life and to the exploration of the cultural and historical context of his time.

The third chapter deals with the value of Torah study in the classical Jewish sources. I have selected most of the sources from the Talmudic period, but I also analyzed relevant texts from the Jewish liturgy, since the Jewish prayer book is one of the most used Jewish books on the everyday level, and it is very important to see how the value of learning is represented in the Jewish prayers. A short analysis was offered to the topic of the conflicting religious values, and to the high rank of the Torah study among them.

The fourth, the fifth and the sixth chapters deal with the different aspects of one major topic: the connection between theory and practice in Maimonides' educational philosophy. I side with those scholars who hold the opinion that there is no contradiction between Maimonides' religious and philosophical thought.

In the fourth chapter I analyzed the normative duty and the philosophical value of learning and knowing. In the first part of the chapter, I proposed a detailed exploration of the legal sources concerning learning and knowledge both from the point of view of duties and values. In the second part of the chapter, I analyzed mostly philosophical sources both from the *Mishneh Torah* and from *The Guide of the Perplexed*. My conclusion was that according to Maimonides knowledge is the highest religious value and it constitutes human perfection.

The fifth chapter deals with the interrelation between faith, religious law and philosophy. After a short analysis of the different concepts of faith in Judaism, I explored the four models of the relation between law and philosophy according to Professor David Hartman. This chapter contains the explanation of Maimonides' legal philosophy. I tried to show the connection of Maimonidean legal teleology both to Aristotelian and to Talmudic thought. At the end of this chapter, I explained the close interrelating connection between the practical and the theoretical mind according to

Maimonides' legal philosophy. Metaphysical and practical wisdom in Maimonides' thought are two realms that cannot easily be separated.

The main topic of the sixth chapter is the pedagogical aspect of the ideal leader in Maimonides' political and educational thought. This chapter has three parts. The first part contains an overview of the literature about the questions of Maimonides's esotericism and philosophical elitism. I argue that the approach of Professor Aviezer Ravitzky is the most convincing among the different opinions.

I devoted the second part of the sixth chapter to the question if Maimonides believed in the possibility of educating the masses and enabling them to acquire philosophical knowledge. I took the stance that Maimonides was a realist with an optimistic attitude, and he definitely held the opinion that everybody could acquire a certain level of metaphysical knowledge. I proved this thesis from the detailed textual analysis of the image of Abraham in the Mishneh Torah. According to my understanding, Abraham was the ideal educator in the eyes of Maimonides.

The third part of the chapter moves from the realm of the ideal to the real, and offers an understanding of the image of the realistic teacher based on the normative duties defined in the Laws of Torah Study section of the Mishneh Torah.

In the seventh and last chapter I tried to apply the principles and values of Maimonidean educational philosophy to our contemporary Jewish life in Hungary. I suggested that the education in Hungarian Neolog synagogues belongs to the larger field of informal Jewish education. After listing and exploring the general educational values that are relevant to the contemporary Jewish life (for example: study for its own sake, pedagogical optimism, commitment to traditional Jewish values even when they are considered outdated by the general population etc.), I suggested that the major goal of the contemporary Jewish education in the Neolog synagogues has to be to strengthen the Jewish identity of the members of the community.

Beyond the general definition of the educational goals I tried to elaborate what the most important aspects of the realization of this goal are. I have explained what the five extremely important components of Jewish education in my eyes are, and what I believe the means to achieve them are.

The five goals are the following:

1. Making the Hebrew calendar an organic part of the life cycle for the members of the community.
2. Fighting Hebrew illiteracy and by teaching people to read Hebrew making them feel more comfortable with the Jewish ceremonial life.
3. Moving from the level of symbolic traditionalism to the level of a deeper commitment to traditional lifestyle. It includes helping the community members to be more independent in the celebration of the holidays. I also claimed that the rabbis

have a crucial role in giving a personal example of continuous commitment to Torah study. Torah study must become a basic value for every member of the community.

4. The methodology of our educational activity also has a crucial role. My thesis is that first of all we have to teach the positive, experience centered contents. Since in most of the Jewish families in Hungary the parents are unable to teach the children, we have to educate the members of our community to acquire the ability to “look up” things by themselves and not to be afraid to ask.

5. Since the informal educational experience in the Jewish camp and in the youth movements is very important to the young generation, the rabbis have to make a special effort to turn the synagogues into a meeting point for campers and for the members of the youth movements. It can be accomplished through outreach to the madrichim.